C. R. Lanman
from the author.

DIE
INDOGERMANISCHEN VERWANDTSCHAFTSNAMEN.

EIN BEITRAG
ZUR VERGLEICHENDEN ALTERTHUMSKUNDE

VON

BERTHOLD DELBRÜCK,
MITGLIED DER KÖNIGL. SÄCHS. GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN.

Des XI. Bandes der Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften

N° V.

LEIPZIG
BEI S. HIRZEL.
1889.

DIE

INDOGERMANISCHEN VERWANDTSCHAFTSNAMEN.

EIN BEITRAG

ZUR VERGLEICHENDEN ALTERTHUMSKUNDE

VON

BERTHOLD DELBRÜCK,

MITGLIED DER KGL. SÄCHS. GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN.

Das Manuscript eingeliefert am 3. August 1889.
Der Abdruck vollendet am 30. November 1889.

Einleitung.

Umfang des Begriffes Verwandtschaft. Werth der Etymologie. Vergleichende Alterthumskunde. Quellen. Gang der Darstellung.

I. Umfang des Begriffes Verwandtschaft.

Die Untersuchung, welche ich hiermit beginne, soll die indogermanischen Verwandtschaftsnamen umfassen. Um bestimmen zu können, welche Wörter unter diesen Begriff (wie ich ihn hier verstanden wissen will) gehören, ist es nöthig, einen vorläufigen Blick auf diejenigen Verbindungen verwandter Menschen zu werfen, von denen wir annehmen dürfen, dass sie schon in der indogermanischen Urzeit vorhanden gewesen seien.

Als die umfassendste derartige Genossenschaft kann man das Geschlecht bezeichnen. Die Geschlechtsgenossen — so möchte ich es einstweilen ausdrücken — leiten sich von einem und demselben Vorfahren ab, dessen sich die Lebenden nicht mehr persönlich zu erinnern brauchen, und tragen als Zeichen dieser Verbundenheit einen gemeinsamen Namen. Welche Einrichtungen dazu dienten, die Geschlechtsgenossen im Leben zusammenzuhalten, und ob in der Ursprache bereits ein Wort für den Begriff Geschlecht (nicht bloss Namen für die einzelnen Geschlechter) existirte, dieser und ähnlichen Fragen gehe ich im Augenblicke noch aus dem Wege.

Innerhalb des Geschlechts scheint als ein Geschlecht im engeren Sinne die Gemeinschaft derer bestanden zu haben, welche sich auf einen und denselben (Grossvater oder) Urgrossvater zurückführen, also derjenigen Verwandten, welche man im Griechischen als

Anchisteis bezeichnet. Zu diesen »nächsten« Verwandten sind offenbar auch die durch Einheirathung hinzugekommenen Weiber gerechnet worden, aber nur sie selbst, nicht ihre Verwandten, wie denn andererseits ein Vater seine Töchter, die er verheirathet, an einen andern Verwandtenkreis abgab. Leist hat in seinen in dieser Schrift mehrfach zu erwähnenden Arbeiten nachzuweisen gesucht, dass die indischen *Sapiṇḍa* und die römischen *consobrini* mit den *Anchisteis* geschichtlich zusammenfallen, und dass diese »Nächsten« ausser durch Blutsverwandtschaft durch die gemeinsame Verehrung ihrer Todten, die Pflicht zur Blutrache und das Recht zu erben verbunden waren.

Die von Leist gegebenen Anfänge werden durch genauere Untersuchungen über den Begriff der *Sapiṇḍa* in Indien und über die entsprechenden Verhältnisse bei den übrigen indogermanischen Völkern weiter zu führen sein, doch möchte ich schon jetzt als wahrscheinlich ansehen, dass ein Geschlecht im engeren Sinne bei den Indogermanen in der That bestand.

Für das Geschlecht nun im weiteren und engeren Sinne und die dazu gehörigen einzelnen Personen sind eine Menge von Bezeichnungen in den indogermanischen Sprachen überliefert. Die Erörterung der wichtigsten derselben (namentlich der indischen) behalte ich mir für eine zweite Abhandlung vor, welche sich an die vorliegende anschliessen soll.

Ein dritter Begriff, der an dieser Stelle wenigstens gestreift werden soll, ist der der Heerdgemeinschaft, in welche zwar auch Nichtverwandte als Diener oder Gäste dauernd oder zeitweilig aufgenommen werden, welche aber doch wesentlich durch verwandte Personen gebildet wird. Wie gross der Kreis derselben sein muss, lässt sich durch eine allgemein giltige Regel nicht bestimmen. Er kann bei den uns bekannten Völkern (so weit sie wesentlich dieselben Eheformen haben wie wir) dargestellt werden durch einen Mann, seine Frau (oder Frauen) und seine Kinder, aber es können auch die verheiratheten Söhne im Hause ihres Vaters wohnen bleiben, und es ist nicht ausgeschlossen, dass die Männer der Töchter in den Hausstand der Schwiegereltern eintreten. Es liegt, wie mir scheint, kein Grund zu der Annahme vor, dass diese Verhältnisse in der Urzeit einförmiger gewesen seien, als diejenigen, die wir jetzt beobachten.

Auch die Wörter für Heerdgemeinschaft und Heerdgenossen will ich hier nicht behandeln — mit einer Ausnahme. Die Bezeichnungen für den Hausherrn und die Hausfrau gehören, da sie ja Amtsbenennungen sind, nicht zu den Verwandtschaftsnamen. Sie können aber in dieselben übertreten, wie dies bei *páti* πόσις geschehen ist, was zuerst Herr und dann Gatte bedeutet. Solche Wörter sind natürlich im Folgenden zu den Verwandtschaftsnamen gezogen.

Hiermit ist nun näher bestimmt, welche Wörter in den Kreis der vorstehenden Untersuchung fallen. Es gehören dahin alle diejenigen Verwandtschaftsnamen, welche durch die soeben gegebenen Andeutungen über Geschlecht und Heerdgemeinschaft nicht ausgeschlossen sind. Dabei mögen mir die Systematiker nicht übel nehmen, wenn ich die Wörter Verwandter und Verwandtschaft an dieser Stelle nicht erläutere, sondern sie so gebrauche, wie sie im gemeinen deutschen Sprachgebrauch angewendet werden.

II. Werth der Etymologie.

Ein Gelehrter, der von einer Untersuchung über Verwandtschaftsnamen hört, wird geneigt sein, zuerst an die Etymologie zu denken, und, sollte er ein Laie in der Sprachforschung sein, so wird er wahrscheinlich an den Linguisten die Anforderung stellen, er möge mit Hülfe seiner Kunst zunächst die Urbedeutungen sämmtlicher Verwandschaftswörter feststellen. Einer solchen Anforderung können wir nun freilich nicht nachkommen. Ich will auf den folgenden Seiten zeigen, warum es nicht möglich ist, und andererseits, was man wirklich von der Sprachforschung zu erwarten hat. Ich knüpfe dabei an diejenigen Erklärungen der Verwandtschaftswörter an, welche Bopp in seiner Vergl. Gr. (1ste Aufl., S. 1134) aufgestellt hat, indem ich mich bei Vorführung der Ansichten Bopp's möglichst dessen eigener Worte bediene. Bopp behandelt übrigens nicht alle Verwandtschaftswörter, sondern wesentlich die auf *tar* ausgehenden, über die er im Einzelnen Folgendes bemerkt[1].

---

1) Man beachte, dass Bopp, der zu einer Erschliessung indogermanischer Worte noch nicht vorgeschritten war, die Form, welche im Sanskrit erscheint, zu Grunde zu legen pflegt. Ich folge ihm darin, umschreibe aber das indische Alphabet so, wie es auch sonst in dieser Schrift geschehen ist.

Das Wort für Vater *pitár* ist aus *patár* und dieses aus *pātár* entstanden. Es bedeutet eigentlich Ernährer oder Herrscher, stammt von der Wurzel *pā* schützen.

Die Mutter *mātár* heisst eigentlich Gebärerin, ist abzuleiten aus der Wurzel *mā* »messen«, welche mit der Präp. *nis* verbunden »schaffen, hervorbringen« bedeutet, »und wohl auch ohne Präp. dieser Bedeutung fähig gewesen sein muss«.

Die Tochter *duhitár* bedeutet »Säugling« von *duh* »melken«.

Der Enkel *náptār* (so setzt BOPP den Stamm an) wird aus *ná* »nicht« und *pitár* erklärt. Früher hatte BOPP gemeint, dass das Compositum ein possessives sei und *náptār* also heisse »nicht zum Vater habend«, nämlich den Grossvater, »während in der Bedeutung des Neffen die Verneinung des Vater-Verhältnisses auf den Oheim deutet«. Dann aber zog er eine andere Ansicht vor, wonach *ptar* in *náptār* nicht »Vater«, sondern »Herrscher« bedeute, das Compositum aber determinativ aufzufassen sei, »so dass dasselbe eigentlich im Gegensatze zum Vater, als Herrscher oder Familienhaupt, den Nichtherrscher oder Untergebenen bedeuten würde, und somit jedes andere Glied der Familie als den Vater zu bezeichnen im Stande wäre, wie denn auch im Veda-Dialekt *napāt*, welches die ursprüngliche Länge der Wurzel *pā* bewahrt hat, in den von FR. ROSEN (zum Rigv. I. 22. 6) citirten Stellen Sohn bedeutet, obwohl es formell dem Lat. Stamm *nepōt* entspricht, sowie sein Fem. *naptī* Tochter dem Lat. Stamm *nepti*, Althochd. *nifti* (Nom. Acc. *nift*).«

Das Wort für Bruder *bhrātar* wird unter Ablehnung der Ansicht, dass es mit *bhrāj* »glänzen« zusammenhängen könnte, auf *bhar* »tragen« zurückgeführt, wobei eine Umstellung zu *bhrā* eingetreten sei, wie im Griech. *βέβληκα* im Verhältniss zu *βαλ*. Stammt in dieser Weise *bhrātar* von *bhar*, so ist der Bruder eigentlich der Erhalter, nämlich der Mutter, Schwester und jüngeren Brüder nach des Vaters Tode (wobei in der Anm. auf eine Stelle der *Sāvitrī* verwiesen wird: »Wenn der Gatte [der Mutter] gestorben, ist der Sohn tadelhaft, welcher nicht Beschützer ist«). So ist auch der Gatte, im Verhältniss zur Gattin, welche *bhāryā* (die zu erhaltende, zu ernährende) genannt wird, der Erhalter und heisst als solcher *bhartár*, Nom. *bhartā́*, ein Wort, dessen Erzeugung noch im klaren Bewusstsein der Sprache

liegt und welches daher in Abweichung von seinem muthmasslichen Bildungsverwandten *bhrâtar* der gewöhnlichen Declination folgt.

Das Wort für Schwester (skr. *svásar*) soll aus *svástār* entstanden sein, und in seinem Schlussbestandtheil verwandt sein mit *strí* »Frau«, welches Pott gewiss richtig aus *sū* »gebären« abgeleitet habe. Demnach sei die Schwester eigentlich »die angehörige Frau«.

Andere Verwandtschaftswörter hat Bopp an anderen Stellen behandelt. Ich erwähne, dass er *sūnú* Sohn als den geborenen, *çváçura* Schwiegervater mit Benfey als den »zugehörigen Mann« auffasst.

Zurückhaltender als Bopp finden wir A. Kuhn in seinem berühmten Aufsatz »Zur ältesten Geschichte der indogermanischen Völker« im ersten Bande von Weber's Indischen Studien. Bei mehreren Verwandtschaftsnamen lässt er sich auf eine etymologische Deutung nicht ein, wo es aber geschieht, weicht er wohl von Bopp ab, aber nicht gerade in einer für unsere Betrachtung principiell wichtigen Richtung. Auch ihm ist der Vater der Schützende, Gebietende. Die Mutter fasst er als die Schaffende, Ordnende, den Sohn nicht als den Geborenen, sondern als den Gezeugten, für die Erklärung von Tochter wendet er sich an dieselbe Wurzel *duh* »melken«, wie Bopp, erklärt aber *duhitár* nicht als Säugling, sondern mit Lassen als »Melkerin« (also diejenige, der in der alterthümlichen Wirthschaftseinrichtung das Geschäft des Melkens oblag).

Die volle Zuversicht des Etymologen finden wir bei dem dritten Forscher, den ich hier nennen will: A. Fick in seiner Schrift über die ehemalige Spracheinheit der Indogermanen Europas (Göttingen 1873), in welcher er ein Gemälde der indogermanischen Zustände entworfen hat.

In Bezug auf die Wörter Vater und Mutter steht Fick auf dem Bopp-Kuhn'schen Standpunkt. »Die Benennungen für Vater und Mutter *patar*[1]) und *mātar* (so meint er S. 267) sind von hochsittlichem Geiste erfüllt. Der *patar* ist der Hüter, Schutzherr des Kindes, die *mātar* ist die Ermessende, Bedenkende, Waltende. »Vaters Schutz und der Mutter Sorge sind es ja, welche des Kindes Gedeihen bedingen«. Was Sohn und Tochter betrifft, so wendet auch Fick sich

1) Diese Formen und die entsprechenden der andern Wörter sind die idg. Grundformen, wie Fick sie damals aufstellen zu können meinte.

an dieselben Wurzeln wie seine Vorgänger, aber er fasst den Sinn der Ableitung etwas anders. Er sieht nämlich in *sunu* weder den »Geborenen«, noch den »Erzeugten«, sondern mit BENFEY den »Zeuger«, und in *dhughtar* die Säugende. Er sagt darüber: »Vater und Mutter erkennen im Sohne, in der Tochter den künftigen Vater und Hausherrn, die künftige Mutter und Hausfrau an, und so ist *sunu* und *dhughtar* ein Zeugniss der Achtung und Ehrfurcht, mit der die Kinder von den Eltern angesehen und behandelt wurden. Noch mehr: es liegt in dieser Benennung ein gutes Omen, dass Sohn und Tochter auch zur Vater- und Mutterstellung gelangen und nicht vorzeitig hingerafft werden sollen. Dieser sittliche Klang haftet übrigens dem deutschen Sohn und Tochter, Vater und Mutter noch heute an, wie er einmal in Urzeiten hineingebannt worden ist.«

Bruder und Schwester erklärt FICK im Wesentlichen so wie BOPP. Der *bhrātar* sei der Träger, Erhalter, die Stütze der Geschwister, und wenn *svasar* sich auch in seinem letzten Gliede nicht mit Sicherheit erklären lasse, so sei doch jedenfalls in diesem Worte mittelst des ersten Bestandtheils *sva* die innige Beziehung zwischen den Geschwistern ausgedrückt, die sie fast wie das eigene Selbst erscheinen lasse.

Für das Wort *napāt*, welches Enkel und Neffe bedeutet, wagt FICK nicht mit einiger Sicherheit eine Erklärung aufzustellen, doch weiss er dem Umstand, dass *napāt* (im Sanskrit und Iranischen) nicht bloss Enkel, sondern auch Sohn bedeutet, eine löbliche Seite abzugewinnen. Es heisst bei ihm: »Es ist gewiss nicht gleichgültig, dass der Enkel mit einem Namen bezeichnet wurde, der zugleich den Sohn bezeichnete: es liegt darin ausgesprochen, dass der Enkel den Grosseltern so nahe stand als der Sohn, dass sie die volle Vater- und Mutterliebe, mit der sie den Sohn gehegt, auf den Enkel, den verjüngten Sohn, übertrugen« (S. 270).

Die drei hervorragenden Gelehrten, über deren Meinungen hier in der Kürze berichtet worden ist, BOPP, KUHN, FICK vertreten, wie man sieht, eine im Wesentlichen übereinstimmende Ansicht. Sie sind der Meinung, dass die Verwandtschaftsnamen aus sogenannten Wurzeln (nicht etwa aus Lallworten) zu erklären sind, und sie nehmen an, dass die Familie des höchsten idg. Alterthums nicht wesentlich anders gestaltet war, als die heutige, insbesondere dass

die Grundlage derselben ebenso wie bei den heutigen Culturvölkern Europas die Monogamie gewesen sei.

Gegen diese letztere Anschauung, die ich als die philologische bezeichnen möchte, hat sich nun aber seit der Ausbildung der »Naturwissenschaft vom Menschen« immer erfolgreicher eine völlig abweichende, die anthropologische durchgesetzt, welche namentlich in den Kreisen der Naturforscher und Juristen ihre Vertreter findet. Es ist nicht möglich, an dieser Stelle einen auch nur einigermaassen genügenden Ueberblick über die ungemein reiche anthropologische Literatur zu geben, welche von der Entstehung der menschlichen Gesittung und im Besonderen der menschlichen Familie handelt (man findet sie, soweit die Familie in Betracht kommt, verzeichnet in dem nützlichen Buche von Starcke, Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwickelung, Leipzig 1888), ich begnüge mich daher, auf die beiden Gelehrten hinzuweisen, die in Deutschland in den weitesten Kreisen bekannt geworden sind, nämlich den Naturforscher J. Lubbock, (The origin of civilisation and the primitive condition of man 1870) und den Juristen J. J. Bachofen, (Das Mutterrecht, Stuttgart 1861; Antiquarische Briefe, Strassburg 1880—86). Nun sind natürlich die Anthropologen und Ethnologen nicht alle derselben Richtung und Ansicht. Es giebt unter ihnen solche, welche für jetzt den Hauptwerth legen auf eine genaue Darstellung der Zustände der sogenannten Naturvölker, während andere danach trachten, den Stufengang der allgemein menschlichen Entwickelung zu erkennen. Bei den letzteren nun — den Philosophen unter den Naturforschern — hat sich, so viel ich sehen kann, unbeschadet der Abweichungen im Einzelnen, eine gemeinsame Ansicht festgesetzt, die uns hier besonders angeht. Man kann sie wohl ohne allzu grossen Fehler in den folgenden kurzen Sätzen zusammenfassen. Der Schlüssel für das Verständniss vieler Einrichtungen der hochgebildeten Völker der Gegenwart ist in den vergleichbaren Einrichtungen der Naturvölker zu finden, namentlich auch der Schlüssel für das Verständniss unserer ehelichen Zustände, die sich als die Krone einer langen und stufenreichen Entwickelung darstellen. Im Anfang (so muss man annehmen) war der Verkehr der Geschlechter völlig beliebig und regellos. Die Kinder, welche aus einer solchen Vermischung hervorgingen, kannten weder Vater

noch Mutter, sie hatten nur ein Verhältniss zu der Gesellschaft, der Gruppe, dem Stamme, innerhalb dessen sie aufwuchsen. Allmählich aber zeigte sich in diesem Chaos ein fester Punkt, es bildete sich um die Mutter eine Art von Familie. In dieser zweiten Periode, der des Mutterrechts, hatten die Kinder einen Anhalt an der Frau, die sie geboren hatte, diese aber, wenn sie eines männlichen Schutzes bedurfte, fand denselben natürlich nicht bei einem der Männer, die mit ihr geschlechtlich umgingen, sondern bei ihrem Bruder. Die Mutterfamilie besteht aus der Frau, ihren Kindern, ihrem Bruder. Das Besitzthum des Bruders erbten die Kinder der Schwester. Aus dieser Zeit sollen sich noch manche Ueberreste bis in die nächstfolgende Periode gerettet haben, diejenige, in der wir uns jetzt befinden. In dieser bildet der Mann den Mittelpunkt der Familie, und zwar bildete er ihn zuerst mit ausschliessender Gewalt. Im Laufe der Zeit hat sich dann das Verhältniss herausgestaltet, in dem wir jetzt leben sollen, das Verhältniss der Gleichberechtigung von Ehemann und Ehefrau.

Dies ist in Kürze die anthropologische Ansicht. Nun wird sich zwar, wie ich denke, nachweisen lassen, dass für denjenigen Abschnitt der Urzeit, der uns hier angeht, die freie Vermischung der Geschlechter oder die Mutterfamilie nicht anzunehmen sind, sondern dass die Zustände damals etwa so waren, wie sie S. 381 angedeutet worden sind, aber man kann doch darüber streiten, ob mutterrechtliche oder ähnliche Verhältnisse nicht vielleicht in einer noch älteren Periode geherrscht haben, und es ist desshalb jedenfalls die Frage aufzuwerfen, wie sich auf dem geschilderten Hintergrunde die Etymologieen Bopp's und seiner Anhänger ausnehmen würden.

Ich denke, man muss zugestehen, dass sie zu einem Widerspruch gegen die anthropologischen Annahmen nicht verwerthet werden können. Der Vater ist der Schutzherr und die Mutter die Waltende. Nun wohl — kann man sagen — daraus sieht man ja, dass in der alten Zeit von einer Zeugung innerhalb der Familie nicht die Rede war. Die Kinder waren Besitz des Stammes. Als sich nun ein persönliches Eigenthum auszubilden begann, nahmen ein Mann und eine Frau Stammeskinder an sich, er, der sie beherrschte und schützte, hiess ihr *pater*, sie, die sie pflegte, hiess die *mater*. Und ferner, wenn der Sohn wirklich als der künftige Zeuger und die

Tochter als die künftige Nährerin von Kindern bezeichnet werden, was veranlasst uns, in diesen Bezeichnungen etwas Anderes zu erblicken, als den Hinweis auf die Naturbestimmung der Geschlechter, welcher sie doch ebensogut ausserhalb als innerhalb einer sogenannten Familie folgen können?

Danach muss es also eingeräumt werden, dass die genannten Etymologieen mit gleichem Rechte nach zwei Seiten hin verwendet werden können, wenn sie überhaupt Glauben verdienen.

Ich sage: wenn sie überhaupt Glauben verdienen, und spiele damit auf die Thatsache an, dass neuere Sprachforscher vielfach zu diesen Etymologieen eine ganz andere Stellung einnehmen als FICK. So äussert sich ein feiner und scharfsinniger Lautforscher F. de SAUSSURE in einem Anhang zu der Schrift von A. GIRAUD-TEULON les origines du mariage et de la famille S. 494 in der folgenden entschlossenen Weise: »il ne faut pas, en effet, attendre de la linguistique l'explication étymologique des noms en question: les essais bien connus qui ont été faits dans ce sens ne méritent pas une attention sérieuse. Il n'y a qu'un seul nom de parenté de cette époque, *sûnus*, fils, dont l'étymologie soit claire: il dérive d'une racine qui signifie engendrer, ou plus particulièrement à ce qu'il semble, enfanter, mettre au monde, se rapportant à la mère seulement«.

Um diesen Wechsel der Ansichten verstehen und in seinem Werthe würdigen zu können, muss man sich der Entwickelung derjenigen Wissenschaft erinnern, welche wir vergleichende Grammatik im engeren Sinne nennen. Man kann (wie ich das in meiner Einleitung in das Sprachstudium ausgeführt habe) BOPP und seine Zeitgenossen nicht verstehen, wenn man nicht überlegt, dass diese Männer mit ihren allgemeinen Anschauungen in dem Jahrhundert der Philosophen wurzeln. Nun ist es eine Eigenthümlichkeit der Philosophen, überall nach den letzten Ursachen der Dinge zu forschen, und diese Neigung theilt BOPP vollkommen. Gleich von Anfang an war — nach dem bekannten Worte von WINDISCHMANN — BOPP's Absicht darauf gerichtet gewesen, »auf dem Wege der Sprachforschung in das Geheimniss des menschlichen Geistes einzudringen und demselben etwas von seiner Natur und seinem Gesetz abzugewinnen«. Die Vergleichung der Formen war ihm nur ein Mittel, um ihre Entstehung zu ergründen. Allmählich aber haben sich mit der

Umformung des wissenschaftlichen Geistes auch die Bestrebungen der Sprachforscher gewandelt. Man vergleicht jetzt die vergleichbaren Formen der Einzelsprachen und führt sie, soweit es angeht, auf eine Urform zurück. Diese selbst noch zu zerlegen und also in die Entstehungsgeschichte der Flexionsformen einzudringen, fühlen sich die meisten nicht berufen (vgl. unten S. 15). Aehnlich nun wie mit der Flexionslehre ging und geht es mit der Etymologie. Die etymologische Kunst richtete zunächst ihr Absehen darauf, die Wurzeln der Wörter aufzuspüren, ein Bestreben, auf das sie namentlich auch durch den Umstand hingewiesen wurde, dass das indische Sprachmaterial uns zuerst in der Gestalt der von den indischen Grammatikern aufgestellten Wurzelverzeichnisse bekannt wurde. Diese Verzeichnisse haben uns einerseits die stärkste Anregung gegeben, sie haben aber auch andererseits in den Händen solcher, die sie nicht zu benutzen wussten, viel geschadet, indem der Glaube aufkommen konnte, als liesse sich für ein griechisches, italisches oder deutsches Wort eine befriedigende Etymologie finden, indem man es an irgend eine in ihrer Bedeutung völlig vage Verbalwurzel (welche etwa gehen, sprechen, glänzen oder Aehnliches bedeuten sollte) in begrifflich lockerer Weise anknüpfte. Man braucht (um von geringeren abzusehen) nur den Namen CORSSEN zu nennen, um den Kundigen die Erinnerung an den Unfug, der mit indischen Verbalwurzeln getrieben worden ist, in das Gedächtniss zu rufen. Die Besserung auf diesem Gebiete ist ausgegangen von denjenigen Gelehrten, welche die unendlich reiche indische Litteratur und insbesondere die älteste Schicht derselben zum Gegenstande philologischen Studiums gemacht haben. So von BENFEY, KUHN, vor allem aber von BÖHTLINGK und ROTH, deren Sanskritwörterbuch gerade darin eine seiner Hauptstärken hat, dass die Bedeutungen der Wörter unabhängig von aller etymologischen Theorie lediglich aus der Ueberlieferung selbst entnommen und vom Beginn der Ueberlieferung an geschichtlich verfolgt und geordnet sind.

Danach lautet die jetzt herrschende Ansicht etwa so: Man erkennt an, dass viele Substantiva mit Verbalformen auf dieselbe Wurzel zurückzuführen sind, aber man gesteht auch zu, dass es bei anderen nicht gelingt. Diese etymologisch zu deuten, giebt man entweder ganz auf, oder sieht ihren Ursprung anderswo als bei den

sogenannten Verbalwurzeln. So erkennt man z. B. (um die Belege aus den Verwandtschaftsnamen herzuholen), dass *sūnú* »der Sohn« zu *sūté* »sie gebiert« zu stellen sei und nimmt *sū*[1]) als Wurzel an. Bei *duhitár* scheint zwar die Anknüpfung an die Wurzel *duh* »melken« nahe zu liegen, aber wir gestehen zu, dass die begriffliche Seite der Sache Schwierigkeiten macht und begnügen uns also lieber mit der Feststellung der Thatsache, dass das Wort, welches im Sanskrit *duhitár* heisst, in fast allen idg. Sprachen vorhanden ist, also sicher einmal in der Urzeit vorhanden war. Was dann die Wörter für Vater und Mutter betrifft, deren Herleitung aus den Wurzeln »schützen« und »walten« sich so verschiedenartiger Deutung zugänglich gezeigt hat, so sind wir jetzt, wo unser Blick nicht mehr so ausschliesslich auf die Verbalwurzeln gerichtet ist, wohl meist geneigt, der schon früher aufgestellten Ansicht beizupflichten, wonach diese beiden Wörter aus Lallwörtern der Kindersprache (*pa* und *ma*) in die Sprache der Erwachsenen übernommen und den Formen derselben angeglichen worden sind.

Nach allem diesem kann es den Anschein gewinnen, als hätte meine Untersuchung über den Werth der Etymologie einen trostlosen Ausgang genommen. Denn es hat sich ja herausgestellt, dass die Etymologieen zum bei weitem grössten Theile unsicher sind und dass sie zugleich die unangenehme Eigenschaft haben, zu Schlüssen verwendet werden zu können, welche sich gegenseitig aufheben. Aber in der That steht die Sache so schlimm nicht. Denn einmal dürfte die angeführte Aeusserung Saussure's ein wenig übertrieben sein (vgl. z. B. die folgende Ausführung über *avos*), und sodann bezieht sie sich überhaupt nur auf die Grundwörter, nicht auf abgeleitete, wie z. B. μητρυιά, bei deren Beurtheilung uns die Sprachwissenschaft gute Dienste leisten wird. Sodann aber muss man bedenken, dass Etymologieen nicht das Einzige sind, was wir von der Sprachforschung zu verlangen haben. Nicht selten wird schon die blosse Feststellung der Thatsache, ob ein Wort der Urzeit angehörte oder nicht (auch wenn man von seiner Etymologie nichts Sicheres zu sagen weiss), von hohem Werthe für uns sein. So liefert z. B. die Thatsache, dass wohl für Wittwe, aber nicht für Wittwer

1) Oder eine andere Vocalnuance, worauf es hier nicht ankommt.

ein idg. Wort vorhanden ist, eine feste Grundlage für Schlüsse über die Beschaffenheit der alten Familie. Die wesentlichste Lehre aber, welche wir aus der vorgenommenen Erörterung zu ziehen haben, ist die folgende:

Die sprachliche Behandlung der Verwandtschaftsnamen kann nicht zum Ziel führen, wenn dieselben losgelöst werden von ihrem geschichtlichen Boden. Es wird meine Aufgabe sein, zu ermitteln, welche Stellung die durch die Verwandtschaftswörter bezeichneten Personen in den Anschauungen und Einrichtungen der verwandten Völker einnehmen. Die vorliegende Arbeit muss sich ausweisen als einen Beitrag zur vergleichenden Alterthumskunde.

III. Vergleichende Alterthumskunde.

Auf eine Geschichte der hierher gehörigen Studien einzugehen, halte ich um so weniger für nöthig, als das von O. Schrader in seinem Buche über Sprachvergleichung und Urgeschichte (1. Aufl., Jena 1883) bereits hinreichend geschehen ist. Auch auf die in Einleitungen so gern gesehenen Betrachtungen über »Ziel und Methode« möchte ich mich nur soviel einlassen, als es für meinen besonderen Zweck unerlässlich ist. Ich knüpfe dabei an dasjenige an, was oben bereits über die jetzige Auffassung von der Aufgabe der vergleichenden Sprachforschung angedeutet worden ist. Gegeben ist uns eine Menge von Sprachen und Dialekten. Vergleichen wir die Mundarten einer Sprache, z. B. die griechischen, mit einander, so finden wir, dass bei aller Aehnlichkeit in Laut- und Formgestaltung, Wortschatz und Satzbau jede derselben gewisse Eigenthümlichkeiten hat, wodurch sie sich entweder von den anderen oder doch einigen der anderen unterscheidet. Diese Eigenthümlichkeiten sind entweder solche, von denen wir annehmen müssen, dass sie sich in dieser Mundart oder in diesen Mundarten im Laufe der Zeit entwickelt haben (z. B. dasjenige η des Ionisch-Attischen, welches einem langen α in den anderen Dialekten entspricht), oder solche, welche nichts sind als eine Bewahrung von Alterthümlichem (z. B. das Digamma). Indem wir nun überall das Neuerworbene in der Phantasie wieder aufheben und das Ererbte an seine Stelle setzen, kommen wir auf eine dialektlose Gemeinsprache, welche wir als die griechische

Grundsprache oder das Urgriechische bezeichnen. Wir verstehen also darunter diejenige gleichmässige Sprache, welche die Griechen redeten, ehe sich in den einzelnen Stämmen oder Landschaften dialektische Eigenthümlichkeiten entwickelten. Wir wissen nun freilich, dass in einer solchen Definition Annahmen vorkommen, welche der geschichtlichen Wirklichkeit vielleicht oder wahrscheinlich nicht ganz entsprechen. Denn es ist ja selbstverständlich, dass man nicht auf Tag und Stunde angeben kann, wann die Eigenthümlichkeiten in einer bestimmten Gegend so stark geworden sind, dass man von einem eigenen Dialekte reden kann, und vielleicht oder wahrscheinlich haben nie alle Griechen ganz gleich gesprochen. Wir reden aber auch nur von einem Sprachzustande, in welchem die uns bekannten dialektischen Eigenthümlichkeiten so weit verschwinden, dass wir mit unsern Mitteln nichts mehr von ihnen wahrnehmen können. Für meinen jetzigen Zweck (denn ich will natürlich nicht die ganze Frage erörtern), ist besonders wichtig die Einsicht, dass die so verstandene griechische Grundsprache nicht eine Sprachschicht von gewaltiger Mächtigkeit, sondern lediglich einen Augenblicksdurchschnitt darstellt. Was (von unserem Standpunkte aus gesprochen) hinter diesem Durchschnitt liegt, also was noch älter ist als das Urgriechische, kümmert uns nicht. Genau so nun, wie die griechischen Mundarten zum Urgriechischen verhalten sich die einzelnen indogermanischen Sprachen zur indogermanischen Grundsprache. Wir wissen natürlich, dass die Generation, welcher wir diese Grundsprache zuschreiben, auf zahlreichen voraufgegangenen Generationen ruhte und dass die Flexionssprache, welche sie sprach, wie alle anderen Gebilde der menschlichen Geschichte lange und langsam herangewachsen sein muss. Wir tadeln auch nicht die immer wiederholten Versuche, in die Geschichte der Flexion einzudringen, oder sollten sie nicht tadeln, weil wir an uns selber erfahren, dass die in den Formen selbst enthaltenen Hinweise auf ihre Entstehung und die Analogieen unverwandter Sprachen uns keine Ruhe lassen; aber wir behaupten, dass man die eine Aufgabe (die Erschliessung der Grundsprache in dem angegebenen Sinne) von der andern ohne Schaden getrennt halten kann.

Machen wir nun hiervon die Anwendung auf die vergleichende Alterthumskunde. Ich möchte ermitteln, welche Verwandtschafts-

namen und welche mit ihnen in Beziehung stehenden Anschauungen und Einrichtungen in der Zeit der Grundsprache vorhanden waren, um von hier aus auf dem Gebiete der Einzelsprachen und -völker Erworbenes vom Ererbten trennen zu können. Ich bin freilich auch der Ansicht, dass wir uns nicht entbrechen können zu fragen, wie denn nun die fraglichen Einrichtungen, z. B. die Ehe, sich in einer noch weiter entfernt liegenden Urzeit entwickelt haben mögen, aber gegenwärtig liegt diese Frage für mich nicht vor. Damit ist auch meineStellung zu dem Mutterrecht gegeben. Ich werde sorgfältig zu erwägen haben, ob sich in dem Gebiete, welches in den Kreis meiner Betrachtung fällt, eine Spur davon findet. Wenn das nicht der Fall ist — und es wird nicht der Fall sein — so kann ich die Frage, ob ein Zustand des Mutterrechts für noch frühere Zeiten anzunehmen sei oder nicht, auf sich beruhen lassen.

IV. Quellen.

Auf den nachfolgenden Bogen werden die Verwandtschaftsnamen der indogermanischen Sprachen behandelt. Ich beabsichtige aber nicht, sämmtliche Sprachen auszubeuten, welche zu unserem Sprachstamme gehören, sondern nur diejenigen, welche gewohnheitsmässig auf die gleiche Stufe gestellt werden, nämlich das Sanskrit, das Zend mit dem Altpersischen, das Armenische, Griechische, Italische (Lateinisch nebst den gleichaltrigen Dialekten), Albanesische, Keltische, Germanische, Litauische mit dem Lettischen, Slavische. Dagegen sind die sonstigen indischen und persischen Dialekte, das Neugriechische und die romanischen Sprachen ausgeschlossen. Im Einzelnen finde ich über meine Quellen Folgendes zu bemerken.

Die älteste Literatur des Sanskrit ist die vedische Poesie. Dieselbe liefert uns neben der weit überwiegenden Zahl geistlicher Lieder nur sehr wenige, die wir als weltlich bezeichnen könnten. Die Andeutungen über das Leben der Inder, welche sich in der alten vedischen Dichtung, insbesondere im Rigveda und Atharvaveda dem suchenden Auge darbieten, sind gesammelt von H. Zimmer (Altindisches Leben, Berlin 1879), und A. Ludwig (Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brāhmana, Prag von 1876 an), namentlich

in dem reichhaltigen »sachlichen Repertorium für den Rigveda sowie für den Commentar mit Berücksichtigung des Atharvaveda und des Mahābhārata«, Band 6, 137 ff., welches denjenigen, die durch eigene Studien mit dem Veda vertraut sind, reiche Belehrung gewähren wird. Auch das Büchlein von A. Kaegi: der Rigveda, die älteste Literatur der Inder (in zweiter Auflage Leipzig 1881) mag man mit Nutzen befragen. — Die vedische Prosa, welche theils in Verbindung mit der Poesie, theils in besonderen Werken, den sog. Brāhmaṇa auftritt, enthält Betrachtungen über diejenigen Opfer, welche nicht vom Hausvater allein, sondern unter Hülfe von Priestern vollzogen werden. Gelegentlich finden sich, wie edles Gestein in der Lava, einzelne Erzählungen eingeschlossen. Die zufälligen Hinweise auf das tägliche Leben, welche in diesen unerquicklichen Büchern vorkommen, sind weder an Zahl noch Bedeutung gering. Sie zu sammeln würde leichter sein, wenn wenigstens einer der Herausgeber sich nach alter löblicher Sitte zu einem index locupletissimus bequemt hätte. Ich werde in Folgendem gelegentlich anführen: Aitareya Brāhmaṇa, herausg. von Th. Aufrecht, Bonn 1879; Taittirīya-Saṃhitā, herausg. von A. Weber, Leipzig 1871 bis 1872; The Taittirīya Brāhmaṇa ed. by Rājendralāla Mitra, Calcutta 1859 ff.; Maitrāyaṇī Saṃhitā, herausg. von L. v. Schröder, Leipzig 1881 ff.; Çatapatha-Brāhmaṇa, ed. by A. Weber, Berlin und London 1855. An diese Prosa, welche auch Çruti d. h. Lehre genannt wird, schliessen sich unmittelbar Lehrbücher an, welche die in der Çruti besprochenen Opfer systematisch darstellen und daher den Namen Çrauta-Sūtra führen. Sie sind kürzer und bleiben mehr bei der Sache als die Brāhmaṇa, enthalten aber doch gelegentlich etwas für die weltliche Alterthumskunde Brauchbares. Ich hebe an dieser Stelle hervor die noch nicht beendete Ausgabe des Çrautasūtra des Āpastamba von R. Garbe (Calcutta 1882 ff.), welches sich durch Anschaulichkeit der Darstellung auszeichnet, und das Çrautasūtra des Çāṅkhāyana von A. Hillebrandt (Calcutta 1885 ff.), von dem mit besonderem Danke zu vermelden ist, dass es mit einem vollständigen Wörterverzeichniss versehen ist. — Lieferten die bisher genannten Bücher nur zufällig und gleichsam wider Willen einigen Stoff für unsere Untersuchung, so habe ich nunmehr zwei Gattungen von Schriften zu erwähnen, welche

die Absicht haben, möglichst genaue Regeln für das gesammte indische Leben aufzustellen, nämlich die Hausregeln und die Rechtsbücher. Die indischen Hausregeln (Gṛhyasūtra) enthalten nicht blos die Vorschriften über die häuslichen Opfer (wodurch sie sich an die Çrautasūtra anschliessen), sondern überhaupt über alle dem indischen Hausvater zur Pflicht gemachten Handlungen, welche mit einer religiösen Weihe irgend welcher Art verbunden sind, so dass wir von dem Leben in einem indischen Dorfhause eine ziemlich deutliche Vorstellung erhalten. Auf diese für die Sittengeschichte höchst wichtigen Werke mit Nachdruck hingewiesen und einen Theil derselben in mustergültigen Ausgaben und Uebersetzungen zugänglich gemacht zu haben, ist das unvergessliche Verdienst von A. F. Stenzler. Ihm verdanken wir die Ausgabe und Uebersetzung von Āçvalāyana, Leipzig 1864, und Pāraskara, Leipzig 1878. Ausser diesen beiden wird man namentlich das Gṛhyasūtra des Çāñkhāyana, herausg. und übers. von H. Oldenberg in Weber's Ind. Stud. 15, und das des Gobhila herausg. und übers. von F. Knauer (Dorpat 1884) benutzt finden. Ein vollständiges Wörterverzeichniss zu diesen vier Sūtras verdanken wir Stenzler (Leipzig 1886). Die genannten Sūtras ausser denen des Gobhila, vermehrt um das Khādiragṛhya, liegen ausserdem in englischer Uebersetzung von H. Oldenberg vor (Bd. 29 der Sacred Books of the East Oxford 1886). Ein zweiter Band, der eine allgemeine Einleitung zu den Gṛhyasūtra bringen soll, wird erwartet. — Die Rechtsbücher, welche den ganzen Pflichtenkreis des Inders (also den Hauptinhalt der Hausregeln mit) umfassen, sind in der Gestalt, in welcher sie uns vorliegen, offenbar jünger als die Gṛhyasūtra, ruhen aber ebenfalls, entsprechend der Zähigkeit der indischen Ueberlieferung, auf uraltem Grunde. Wie alt die jetzigen Texte sind, lässt sich wohl kaum mit Sicherheit sagen. Es wird angenommen, dass der älteste derselben etwa in das sechste Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung gehöre. Ich habe benutzt: das Dharmaçāstra des Gautama herausg. von A. F. Stenzler, London 1876; das Dharmasūtra des Āpastamba, herausg. von G. Bühler, Bombay 1868; das Dharmaçāstra des Baudhāyana herausg. von E. Hultsch, Leipzig 1884; das Dharmaçāstra des Vasishṭha, herausg. von A. Führer, Bombay, 1883 und zu diesen vier Texten die Ueber-

setzung von Bühler im 2. und 14. Bande der Sacred Books of the East. Ferner die Vishṇusmṛti, herausg. von J. Jolly, Calcutta 1881, und übers. von demselben im 7. Bande der S. B. Dazu treten die jüngeren, in Versen abgefassten, nämlich das sog. Gesetzbuch des Manu, das Mānavaṃ Dharmaçāstram, übersetzt und mit wichtigen Indices versehen von Bühler im 15. Bande der S. B., und endlich, noch jünger als Manu, das Dharmaçāstra des Yājñavalkya, herausg. und übersetzt von A. F. Stenzler, Berlin 1849. Neuere Schriften über indische Rechtswissenschaft sehe man bei v. Schröder, Indiens Literatur und Kultur (Leipzig 1883) S. 734 ff. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass unter den älteren Juristen Gautama der älteste ist. Dieser ist also von mir auch in erster Linie herangezogen worden. Die Uebersetzungen der genannten schwierigen Texte sind bisher — wie es auch natürlich ist — vielfach abhängig von den einheimischen Commentatoren. Es ist aber nicht zu bezweifeln, dass die weiter dringende Sach- und Wortforschung uns bald mehr auf eigene Füsse stellen wird, als es bisher möglich schien. Die bisjetzt angeführten indischen Werke habe ich für die Zwecke dieser Arbeit selbständig benutzt. Dagegen bin ich auf die wenigen Stellen, die ich aus dem Epos angeführt habe, durch die Citate im Böhtlingk-Roth'schen Wörterbuch aufmerksam gemacht worden. Gern hätte ich das Mahābhārata vollständiger ausgenutzt, aber es fehlt mir an der nöthigen Vertrautheit mit diesem ungeheuren, aus so verschiedenartigen Bestandtheilen erwachsenen Werke, welche nur durch jahrelange hingebende Lectüre erworben werden kann. Zum Glück erschien noch vor dem Abschluss meiner Arbeit ein Aufsatz von W. Hopkins über the social and military position of the ruling casts in ancient India, as represented by the Sanskrit Epic, Journal Am. Or. Soc. 13, 57—376, in welchem der ungeheure Stoff mit amerikanischer Genauigkeit und Uebersichtlichkeit behandelt worden ist. Es würde für die indische Alterthumskunde vom höchsten Nutzen sein, wenn dieses mühselige Unternehmen fortgesetzt würde[1].

---

1) Dass es zu nichts führen kann, wenn man mit Hülfe eilig benutzter Uebersetzungen, ohne Kenntniss des indischen Alterthums, das Epos zu rechtsvergleichenden Zwecken heranzieht, darüber würde ich, als über eine selbst-

Die Verwandtschaftnamen des Zend sind in GEIGER's Schrift über die ostiränische Kultur im Alterthum (Erlangen 1882) S. 244 Anm. verzeichnet. Wo ich im Zweifel war, haben BARTHOLOMAE und WILHELM mich freundlich berathen. Auf den sachlichen Stoff, den das Avesta liefert, bin ich nicht eingegangen, weil ich es für wünschenswerther halte, dass einer von den Gelehrten, die in diesem Gebiet speciell bewandert sind, sich der Sache annähme.

Vom Armenischen verstehe ich so gut wie nichts. Ich habe mich deshalb nur an dasjenige halten können, was H. HÜBSCHMANN's Armenische Studien (Leipzig 1883) liefern. Was ausserdem in dieser Schrift von armenischen Worten erwähnt ist, verdanken die Leser ergänzenden Mittheilungen von HÜBSCHMANN.

Was das Griechische betrifft, so ist mir bei dieser Gelegenheit wiederum zum deutlichen Bewusstsein gekommen, wie arm wir wären, wenn wir die homerischen Gedichte nicht hätten, und zugleich dass man auch angesichts dieser unerschöpflichen Quelle den Spruch anwenden kann, mit dem unsere Väter sich zu stärken pflegten: »Noch viel Verdienst ist übrig, auf hab' es nur«. Beispielsweise möchte ich hinweisen auf die feinen Bemerkungen W. HELBIG's über den geselligen Verkehr in der homerischen Welt (Das homerische Epos^2, S. 259 ff.). Sie geben uns eine Vorstellung von der Festigkeit der Formen in der alten Gesellschaft, wobei HELBIG jedenfalls mit Unrecht an einen Einfluss assyrischer Weise denkt (S. 263). Meine Mittheilungen über die Grussordnung in Indien zeigen dieselbe Gebundenheit bei einem verwandten Volke und lassen ahnen, dass ähnliche Zustände schon in der idg. Urzeit herrschten. Hier liegt noch ein reicher, kaum angerührter Stoff für eine vergleichende Sittengeschichte vor. Ausser Homer habe ich namentlich die dialektischen Inschriften und die attischen Redner, vor allem Isaeus (ed. SCHEIBE, Leipzig, TEUBNER) herangezogen, der ja viele und verwickelte Verwandtschaftsverhältnisse zu erörtern hat. Dass ich das, was alte und neue Lexikographen und ähnliche Schriftsteller beibringen, nach Kräften verwerthet habe, versteht

---

verständliche Sache, mich nicht äussern, wenn ich nicht sähe, dass BACHOFEN (in den Antiquarischen Briefen) sich durch seinen brennenden Eifer auf diese gefährliche Bahn hat locken lassen.

sich. Ich bin in dieser Beziehung Rudolf Schöll für manchen fördernden Wink verpflichtet. Die Arbeit des Sammelns der griechischen Verwandtschaftsnamen wäre schon mehr als halb gethan, wenn die Schriften des Aristophanes von Byzanz *περὶ συγγενικῶν ὀνομάτων* und *περὶ προςφωνήσεων* nicht in so jämmerlich fragmentarischer Gestalt auf uns gekommen wären. Aber auch das Wenige, was noch übrig ist (A. Nauck, Aristophanis Byzantii grammatici Alexandrini fragmenta, Halis 1848, p. 128—162) ist unschätzbar.

Die italischen Dialecte liefern wohl nur zu den Wörtern für »Sohn« einen Beitrag, der dem Lateinischen gegenüber etwas Neues bietet. Aus der römischen Literatur habe ich vorzugsweise Plautus und Terenz, die Glossen, die Inschriften und Juristen benutzt. Bei der Verwerthung der Glossen (wobei natürlich besonders Festus in Betracht kommt) ist mir Goetz mit gutem Rath behilflich gewesen. Die Inschriften sind durch die vortrefflichen Indices der meisten Bände des Corpus leicht zugänglich gemacht. Indessen überzeugt man sich bald, dass eine erschöpfende wissenschaftliche Ausnutzung Kenntnisse und Fertigkeiten verlangt, die bei Jemand, der seinen wissenschaftlichen Mittelpunkt auf einem andern Gebiete hat, nicht erwartet werden können. Es wäre nöthig, die Inschriften nach Provinzen und Zeitaltern gesondert zu behandeln, das Verhältniss zur Schriftsprache festzustellen und dann die Frage des Anschlusses an die romanischen Sprachen zu erwägen. Ich habe mich, da ich eine solche Arbeit nicht vornehmen konnte, auf eine summarische Verwerthung beschränkt, habe aber unter dem Capitel »Mann und Frau« eine Probe einer Sonderbehandlung mitgetheilt, welche Ch. Hülsen mit aufopfernder Liebenswürdigkeit für mich angefertigt hat. Von den Juristen habe ich Gajus durchgenommen, und natürlich die bekannten Capitel aus den Institutionen und Digesten, welche von den Verwandtschaftsgraden handeln, beachtet. Ob die Berechnung der Verwandtschaftsgrade eine Erfindung der Römer ist, oder auf proethnischen Grundlagen ruht, hoffe ich in einer späteren Abhandlung untersuchen zu können. — Wie man sieht, ist mir die Lückenhaftigkeit meiner Mittheilungen wohl bekannt. Ich hoffe aber, dass ein Specialforscher, der sich etwa in Zukunft diesen Fragen zuwenden wird (etwa ein Mitarbeiter des für

alle Sprachforscher so werthvollen WÖLFFLIN'schen Archivs) in meinen Zusammenstellungen eine brauchbare Grundlage finden wird.

In Bezug auf das Albanesische bin ich ganz von GUSTAV MEYER abhängig, zu dessen bei BRUGMANN, Grundriss S. 7 aufgeführten Schriften über das Albanesische noch die kurzgefasste albanesische Grammatik, Leipzig 1888, gekommen ist. Die Leser meiner Arbeit werden ihm mit mir dankbar sein, dass er sich der Mühe unterzogen hat, mir ein Verzeichniss der ihm bekannt gewordenen albanesischen Verwandtschaftsnamen aufzustellen, wodurch die Zusammenstellung in v. HAHN's Albanesischen Studien, Jena 1854, 2, 113 ff. überholt ist, und welches im Folgenden ausschliesslich von mir benutzt worden ist. Ich bemerke noch, dass man innerhalb des Albanesischen den gegischen und den toskischen Dialekt unterscheidet, und ausserdem das griechische und das calabrische Albanesisch (vgl. G. MEYER's Grammatik S. VI), und dass die Accentsilbe nur dann bezeichnet ist, wenn sie nicht die vorletzte des Wortes ist.

Der Versuch, ein vergleichendes Wörterbuch der keltischen Sprachen herzustellen, ist seit LHUYD in seiner Archaeologica Britannica (s. darüber SCHRADER, Sprachvergleichung und Urgeschichte[2], 85) nicht wiederholt worden. Doch ist für die Verwandtschaftswörter eine Art Ersatz geliefert durch den Appendix zu ZEUSS Grammatica celtica[2], wo von S. 1065 an ein Vocabularium cornicum mitgetheilt ist, welches S. 1067 und 68 die Verwandschaftsnamen enthält. In den Anmerkungen sind die Entsprechungen aus den anderen keltischen Dialekten beigebracht. Es ist meiner Arbeit sehr zu Gute gekommen, dass THURNEYSEN mir bereitwillig auf meine Fragen Auskunft ertheilt hat.

Was das Germanische betrifft, so lag es nicht in meiner Absicht, die Belege aus den Dialekten (auch wenn sie nichts Neues bringen) möglichst vollständig zu sammeln, etwa wie es von W. DEECKE in seiner Schrift über die deutschen Verwandtschaftsnamen (Weimar 1870) für das von ihm behandelte Gebiet geschehen ist. Ich habe vielmehr nur das für meinen Zweck Wichtige herausgehoben. Hinsichtlich der etymologischen Deutung konnte ich meist mit Zustimmung auf KLUGE's Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache verweisen. Die Rolle des freundlichen Berathers hat für das Germanische E. SIEVERS übernommen.

Das älteste Verzeichniss der litauischen Verwandtschaftsnamen findet sich in dem, so viel ich weiss, seltenen Buche »Der Preusche Littauer oder Vorstellung der Nahmens-Herleitung, Kind-Tauffen, Hochzeit, Leibes- und Gemüths-Beschaffenheit, Kleidung, Wohnung, Nahrung und Acker-Bau, Speise und Tranck, Sprachen, GOttes-Dienst, Begräbnisse und andere dergleichen Sachen der Littauer in Preussen kürtzlich zusammen getragen von THEODORO LEPNER, Ersten Pfarrer der Deutschen und Littauschen Gemeine GOttes in Budwehten. Im Jahr nach des werthen Heylandes Geburt 1690. Danzig bei JOHANN HEINRICH RÜDIGERN 1744. Es lautet dort S. 108:

Die Eltern, *Gimdytoijs*, *Gimdytoje*, *Augyvve*.
Der Vater, *Tewas*, Dimin. *Tetelis*, *Tetaitis*, *Tetuttis*.
Die Mutter, *Motina*, *Mocżute*, *Motinele*, *Moma*, *Momaite*, *Momutti*, *Alo*.
Der Bruder, *Brolis*.
Die Schwester, *Seſſu*.
Des Vatern Bruder, *Dedis*, dessen Weib, *Dedéne*.
Des Vatern Schwester, *Dede*, ihr Mann, *Dedens*.
Der Mutter Bruder, *Awynas*, sein Weib, *Awynene*.
Der Mutter Schwester, *Tetta*, ihr Mann, *Tettenas*.
Des Weibes Vater, *Uſżwis*.
Des Weibes Mutter, *Uſżwe*.
Des Mannes Vater, *Szeſzorus*.
Des Mannes Mutter, *Annyta*.
Des Mannes Bruder, *Deweris*.
Des Mannes Schwester, *Mõſża*.
Des Weibes Bruder, *Laigonas*.
Des Weibes Schwester, *Swayne*.
Zweyer Schwester Männer nennen sich einander *Swaynis*, und wird auch einer Schwester Mann von der andern Schwester also genennet.
Zweyer Brüder Weiber nennen sich einander *Gente*.

Ein Eydam, *Żentas*, Ein Schnur, *Marti*,	werden auch von andern nahen Befreundten gebrauchet, als eines Brudern Eydam oder Schnur, wird von des Schwehers Bruder auch *Żentas*, und die Schnur *Marti* genannt, und dergleichen.

Der Schwester Mann, *Żentas.*

Die beiden Schwieger-Eltern nennen sich die Männer *Swotas*, die Weiber *Sżwŏcżia* [so, lies *svoczià*].

Bruder Kinder, *Brolei.*

Schwester Kinder, *Sżedżei.*

Sonsten in ascendente et descendente linea haben sie keine Specialbenennungen, als den Grossvater nennen sie *Tewas senafzis.*

Die Grossmutter, *Motina fenoy.*

Die Kindes-Kinder oder Enkel, *Waiku*[,] *Waikai.*

(Ich bemerke dazu, dass Bruder Kinder, *Brolei* so zu verstehen ist, dass die Vettern sich als Brüder bezeichnen. Ueber *Alo* Mutter und *Sżedżei* Schwesterkinder weiss ich nichts zu sagen). Ferner findet sich ein derartiges Verzeichniss in MIELCKE's Wörterbuch unter »Geschlecht«. In KURSCHAT's Wörterbuch merkt man deutlich, wie manche von den alten litauischen Ausdrücken durch deutsche verdrängt werden (z. B. *grosùtis*, *grosùks* Grossvater, *grŏsė*, *grosùtė* Grossmutter, *szvógaris* Schwager). Ueber die Lehnworte aus dem Slavischen giebt Auskunft A. BRÜCKNER, Litu-slavische Studien 1. (Weimar 1877). Die wichtigeren derselben sind: *bóba* Grossmutter, *anùkas* Enkel, *siratà* Waise, *svŏtai* Verwandte, insbesondere consoceri. Die preussischen Wörter sind NESSELMANN's Thesaurus linguae Prussicae, Berlin 1873, entnommen, die lettischen dem Wörterbuch von STENDER, Mitau 1789. Von grossem Nutzen war mir ein Aufsatz von A. BEZZENBERGER über das litauische Wort *brólis* (Separat-Abdruck aus der Altpreuss. Monatsschrift Bd. XV, Heft 3 u. 4, S. 282—288). LESKIEN hat meine vorläufigen Zusammenstellungen auf dem Gebiete des Litauisch-Lettischen (wie auch des gesammten Slavischen) verbessert und vervollständigt und hat mich durch stets bereitwillig gewährte Auskunft auf das Erheblichste gefördert. Auch H. WEBER verdanke ich für das Litauische manchen Wink.

Ich komme endlich zu den slavischen Sprachen. Sammlungen slavischer Verwandtschaftsnamen finden sich in einer Abhandlung von LAVROVSKIJ (Korennoe značenie vŭ nazvanijachŭ rodstva u Slavjanŭ P. Lavrovskago in den Zapiski der Petersburger Akademie 12 (1868), Beilage 2, S. 1—120, ferner in dem Buche von S. KRAUSS, Sitte und Brauch der Südslaven, Wien 1885, S. 1 ff. Diese beiden

Arbeiten liefern den Grundstock meiner Zusammenstellung. Um die bei dem Reichthum der slavischen Sprachen besonders lästige Häufung zu vermeiden, führe ich immer nur die kirchenslavischen, russischen und serbischen Formen an und verweise hinsichtlich der anderen Sprachen auf den betreffenden Artikel in Miklosich's Etymologischem Wörterbuch der slavischen Sprachen (Wien 1886). Da die urslavischen Formen dieses Buches den Vortheil bieten, zahlreiche Formen durch ein Wort in Erinnerung zu bringen, so bediene ich mich derselben auch dann, wenn ich etwa gegen die Gestalt derselben Zweifel hege. Ich glaube, dass es dem Leser förderlich sein wird, wenn ich ihm gleich an dieser Stelle einen Ueberblick über die slavischen Verwandtschaftsnamen vermittle, die sich durch Fülle und Alterthümlichkeit zugleich auszeichnen. Ich gebe deshalb ein (nur in der Anordnung verändertes) Verzeichniss der serbischen Verwandtschaftsnamen aus der Zeitschrift Slovinac, Jahrgang VII, Nr. 7, S. 107—108, welches auch Krauss (S. 4 Anm.) als eine vorzügliche Quelle gedient hat.

I. Mann und Frau.

Ehemann: *muž* (daneben *suprug*; *vojno* nur in der Volkspoesie).

Ehefrau: *žena* (*supruga*, vornehm).

II. Blutsverwandtschaft.

Vater: *otac* (*ćaće ćaća* sind eine Art von Koseformen, *babo* türkisch).

Mutter: *mati*, gewöhnliche Anrede *majka*, *nana*.

Sohn: *sin*.

Tochter: *hći* (siehe bei Miklosich **dŭšter-*).

Bruder: *brat*.

Schwester: *sestra* (ältere Schwester *ljelna*).

Stiefvater: *očuh*.

Stiefmutter: *maćeha*.

Stiefkinderschaft: *pastorčad* (vgl. M. unter **dŭšter-*).

Stiefsohn: *pastorak*, *pastorčić*.

Stieftochter: *pastorka*, *pastorkinja*.

Halbbruder: *polubrat.*

Halbschwester: *polusestra.*

Von der zweiten Frau dem Manne zugebrachte Kinder: *privodčad.*

Grossvater: *djed.*

Grossmutter: *baba.*

Urgrossvater und Urgrossmutter: *pradjed*, *prababa*, noch eine Generation rückwärts *čukundjed* (oder *prapradjed*) und *čukunbaba*, und dahinter sogar noch *pračukundjed* und *prapračukundjed.*

Enkel und Enkelin: *unuk*, *unuka*, *unučica.* Dazu *praunuk* und *praprauuk.*

Bruder des Vaters: *stric*, daneben in Dalmatien *dundo.* Seine Frau: *strina.*

Schwester des Vaters: ebenfalls *strina*[1]), gewöhnlich aber ebenso wie die Mutterschwester, nämlich *teta*, *tetka.*

Bruder der Mutter: *ujak.*

Dessen Frau: *ujna*, *ujača.*

Schwester der Mutter: *teta*, *tetka.*

Deren Mann: *tetak*, *tetac* (einige brauchen so auch *ujak*).

Dazu auch Bezeichnungen für Grossoheim und Grosstante:

Der des Grossvaters väterlicherseits: *prastric.*

Dessen Frau: *prastrina.*

Schwester des Grossvaters väterlicherseits: ebenfalls *prastrina* und *pratetka.*

Bruder der Grossmutter mütterlicherseits: *praujak.*

Dessen Frau: *praujna* (*materina ujna*).

Brudersohn: *bratan*, *bratić*, *bratanić*, *bratanac* oder *sinovac.*

Bruderstochter: *bratična bratanica*, (älter auch *bratana*), oder *sinovka.*

Schwestersohn: *sestrić* oder *nećak* (welches nicht Brudersohn bedeutet).

Schwestertochter: *sestrična*, *nećaka.*

---

1) Steht nicht in dem Verzeichniss, ist aber sonst belegt.

Vettern und Cousinen werden als Geschwister-Kinder bezeichnet: *bratučed* und *bratučeda*. Sodann sind folgende Einzelbezeichnungen vorhanden:

Sohn und Tochter des *stric: stričić* und *stričevka*.
» » » der *strina: strinić* und *strinišna*.
» » » des *ujak: ujić*, *ujnić* und *ujnišna*.
» » » der *teta: tetić* und *tetišna*.

III. Heirathsverwandtschaft.

Um hierbei den Faden nicht zu verlieren, beachte man, von wem die Benennung in jedem Falle ausgeht und scheide wohl zwischen dem Hause, in welches eine Frau durch ihre Heirath eintritt (das Gattenhaus) und demjenigen, welchem sie ursprünglich angehört (das Brautvaterhaus).

1. Die Schwiegertochter: Die in das Gattenhaus eintretende junge Frau wird von den Eltern des Mannes als *snaha* oder *nevjesta* bezeichnet. Denselben Namen geben ihr aber auch die Oheime und Tanten ihres Mannes, und wohl auch dessen Brüder.

Dazu: *pranevjesta*, Mutter der Schwiegertochter.

2. Die *snaha* bezeichnet den Vater ihres Mannes als *svekar*, die Mutter ihres Mannes als *svekrva*.

Dazu: *prasvekar* und *prasvekrva*.

Die *snaha* bezeichnet die Brüder ihres Mannes als *djever*, den ältesten als *brajen*. Sie bezeichnet die Frau des *djever* als *jetrva* (den Sohn desselben als *djeveričić*, die Tochter als *djeverična*).

Sie bezeichnet die Schwester ihres Mannes als *zaova* (deren Mann als *zaovac*, deren Sohn als *zaovičić*, deren Tochter als *zaovična*).

3. Der Mann bezeichnet den Vater seiner Frau als *tast* oder *punac*, die Mutter seiner Frau als *tasta* oder *punica*.

Dazu: *pratast* und *prapunica*.

Er bezeichnet den Bruder seiner Frau als *šura*, *šurak*, *šurjak* (dessen Frau als *šurjakinja*, dessen Kinder als *šuričić* und *šuričica*).

Er bezeichnet die Schwester seiner Frau als *svast*, wohl auch als *šurica* (den Gatten derselben als *pašenog*, die Kinder als *svastičić* und *svastična* oder *svastičica*).

Die gesammte Verwandtschaft seiner Frau nennt er *tazbina*.

4. Der Vater und die Mutter der Frau bezeichnen deren Gatten, ihren Schwiegersohn, als *zet*. Derselbe wird aber auch von den Oheimen und Tanten seiner Frau, auch wohl von ihren Brüdern so bezeichnet. Zieht der Schwiegersohn in das Brautvaterhaus und wirthschaftet dort, so heisst er *domazet* (Hausschwiegersohn).

Dazu: *prazet*.

5. Die Schwestern der Frau bezeichnen den Mann ihrer Schwester als *svak*. Ob ihn auch die Brüder so bezeichnen (wenn sie ihn nicht *zet* nennen), weiss ich nicht mit Sicherheit zu sagen.

Die gesammte Verwandtschaft vom Vater her wird als *debela krv* (dickes Blut), die von der Mutter her als *tanka krv* (dünnes Blut) bezeichnet.

Soweit die einzelnen Sprachen. Dass die allgemeine sprachwissenschaftliche Literatur, soweit sie mir bekannt geworden ist, auch benutzt worden ist, versteht sich. Doch habe ich mich in diesem Punkte, wie auch sonst, bemüht, mit wenig Citaten auszukommen.

Am meisten Anregung verdanke ich den beiden Büchern von B. W. LEIST, durch welche das historisch-vergleichende Rechtsstudium begonnen worden ist, nämlich die Graeco-italische Rechtsgeschichte (Jena 1884) und das Alt-arische jus gentium (Jena 1889).

Endlich will ich nicht unerwähnt lassen, dass mir im Laufe der Arbeit bekannt wurde, dass O. SCHRADER in der zweiten Auflage seiner Sprachvergleichung und Urgeschichte mindestens in einem wichtigen Punkte mit mir zusammentreffen werde. Wir haben es indessen, da wir beide schon weit vorgeschritten waren, vorgezogen, unabhängig weiter zu arbeiten, und ich will nur hoffen, dass wir nicht zu sehr im Einzelnen auseinander gehen mögen.

V. Gang der Darstellung.

Selbstverständlich wäre es das Richtige, wenn in der hier folgenden Darstellung, welche ja einen Beitrag zur vergleichenden Alterthumskunde vorstellen soll, das sprachliche und sachliche Material in Eins verarbeitet würden. Indess ist es mir, hingesehen auf den jetzigen Stand der Untersuchung, nicht möglich gewesen, dieser an sich gerechten Anforderung zu entsprechen. Während die sprachlichen

Untersuchungen soweit gediehen sind, dass sie — trotz aller Mängel und Fehler im Einzelnen — als einigermassen abgeschlossen angesehen werden können, sind die Versuche, die ältesten Zustände der idg. Familie geschichtlich-vergleichend zu erforschen, erst in den Anfängen begriffen. Ich habe es desshalb nicht vermeiden können, die Arbeit in zwei sehr ungleiche Theile zu zerlegen, einen überwiegend sprachlichen und einen überwiegend sachlichen. In dem ersten Theile bin ich mehr auf Uebersichtlichkeit als auf wissenschaftliche Unanfechtbarkeit der Anordnung ausgegangen. Ich theile die ganze Masse der überlieferten Namen zunächst in drei grosse Gruppen, welchen ich die Ueberschrift Mann und Frau, Blutsverwandtschaft, Heirathsverwandtschaft gebe (vgl. oben die Uebersicht über die serbischen Verwandtschaftsnamen S. 403 ff.). In dem ersten Abschnitte sind auch die Namen für Wittwe und Waise behandelt. In dem Abschnitt Blutsverwandtschaft kommen Eltern und Kinder, Bruder und Schwester, Stiefverhältnisse, Grosseltern und Enkel, Oheime und Tanten, Neffen, Nichten, Vettern und Cousinen zur Erörterung. Bei dem dritten Abschnitt »Heirathsverwandtschaft« beachte man die S. 405 gegebenen Anweisungen. Den Schluss (Cap. 11) macht eine Uebersicht über die Namen, die sich nach der vorausgehenden Untersuchung als indogermanisch erweisen.

Der sachliche Theil ist nur ein Anfang. Er enthält nichts als einige Beiträge zur Kenntniss der indischen Familie. Ich hoffe, demselben eine Untersuchung über *Sapiṇḍa* und ähnliche Begriffe folgen lassen zu können. Auf die Vergleichung bin ich nirgend ausgegangen, bin aber der Ansicht, dass in dem von mir beigebrachten Stoffe manche Anregung zu Einzeluntersuchungen nach dieser Richtung hin enthalten sei.

Sprachlicher Theil.

Mann und Frau. Blutsverwandtschaft. Heirathsverwandschaft.

Erstes Capitel.

Mann und Frau.

Sanskrit.

Ich führe den umfänglichen Stoff in vier Gruppen vor: erstens die alten Wörter, zweitens die jüngeren Wörter für Ehemann und Ehefrau, drittens die Wörter, welche männliches und weibliches Wesen bedeuten, aber gelegentlich im Sinne von Ehemann und Ehefrau gebraucht werden, viertens Mann und Frau in einem Wort.

1. Die alten Wörter für Ehemann und Ehefrau

páti, *pátnī*, *jāyá*, *jáni*, *vadhú*.

Páti wird im RV. in der alten Bedeutung »Herr« sehr häufig als Bezeichnung von Göttern gebraucht, welche die Welt und ihre Ordnung, Himmel und Erde, die Himmelsgegenden, die Flüsse, die Völker beherrschen. ***Kshétrasya pátiḥ*** ist nicht ein weltlicher Herr des Landes, sondern der Beschützer und Genius des Grundes und Bodens, und ***vástosh pátiḥ*** der Genius der Ansiedelung. Häufig heissen die Götter Herren des Reichthums, der Kühe, der Opfer und Gebete, der Erquickungen, die sie empfangen und verleihen, der Rauschtränke bei dem Opfer, sodann Herren der Kraft und des Glanzes, und was der ähnlichen Wendungen mehr sind. Viel seltener kommt das nicht zusammengesetzte *páti* im Sinne von Herr in der Anwendung auf Menschen vor, so wenn die Sänger den Wunsch

aussprechen, dass sie Herren des Reichthums und der Heldenkraft sein möchten. Im Sinne von Hausherr kommt das einfache *páti* wohl nicht vor. Dagegen ist es sehr häufig im Sinne von Eheherr im Verhältniss zur Frau, und dass diese Bedeutung im Sanskrit sehr alt ist, folgt aus dem Umstande, das *páti*, wenn es in dieser Bedeutung auftritt, schon im Veda den Gen. *pátyuḥ* hat, eine Form, die sich nur als Nachahmung der Genetive der Verwandtschaftswörter (*pitúḥ*, *mātúḥ* u. s. w.) erklären lässt (vgl. WACKERNAGEL KZ. 25, 289). Ein Beleg ist RV. 10, 85, 36, wo der Bräutigam bei der Hochzeit sagt: *gṛbhṇámi te saubhagatváya hástam máyā pátyā jarádashṭir yáthásaḥ* ich fasse deine Hand zum Glücke, damit du mit mir als Eheherrn alt werdest. Weitere Belege werden bei der Besprechung der Bezeichnung der Ehefrau folgen. In den Brāhmaṇa wird *páti* (wenn auch nicht sehr häufig) noch von Göttern gebraucht, wie im RV., so heisst z. B. Rudra *paçūnáṃ pátiḥ* der Herr der Hausthiere, und auch in den Sūtra erscheint es noch in der Bedeutung Herr (z. B. in *bhūmipati* Fürst bei Gobh.). Die gewöhnliche Bedeutung aber ist Eheherr, so: *ánṛtaṃ vá eshá karoti yá pátyuḥ krītá saty áthānyáiç cárati* Unrecht thut diejenige, welche es mit anderen hält, obwohl sie doch von dem Eheherrn gekauft ist MS. 1, 10, 11 (151, 3). So auch in den GS. und DhS., wenn ihm auch schon andere Wörter Concurrenz machen, z. B. *pátir mantraṃ japati* der Gatte (Bräutigam) murmelt einen Spruch Çāñkh. Gṛhy. 1, 14, 1. Gobh. 2, 1, 10 und sonst. Ein Beispiel aus den DhS. ist: *mārshṭi patyau bhāryāpacāriṇī* eine vom rechten Wege abweichende Gattin wischt (die Sünde) an dem Gatten ab (überträgt sie auf ihn, weil er auf sie hätte achten sollen) Vas. 19, 44. *vṛshalīpati* heisst bei Baudh. ein Mann, der ein Weib aus der Çūdrakaste hat. Ein Liebhaber (Nebengatte) heisst *upapati* u. s. w.

Pátnī ist das Fem. zu *páti*[1]) und wird im RV. demgemäss gebraucht. So heisst z. B. die Morgenröthe die *pátnī* der Welt und des Hauses, die Wasser sind die Herrinnen des Reichthums und der Nachkommenschaft, welche sie verleihen. So kommt das Wort auch, wenn auch selten, in der Prosa vor, z. B. heisst MS. 2, 1, 1 (2, 3) bei einer Spende an den *kshétrasya pátiḥ* die Erde *kshétrasya pátnī*.

---

1) Ueber das *n* siehe unten am Schluss des Abschnitts »Mann und Frau«.

Als Ehefrau ist es häufig, vom RV. an, gebraucht von den Gattinnen der Götter, Indras u. ähnl., aber auch von menschlichen Weibern. In diesem Falle tritt aber im RV. die Grundbedeutung »Herrin« nicht deutlich hervor, *pátnī* findet sich vielmehr gebraucht, wo eine Beziehung auf den geschlechtlichen Verkehr von Mann und Weib hervorgehoben wird, z. B. *pátim ná pátnīr uçatír uçántam spṛçánti tvā çavasāvan manīshā́ḥ* wie begehrende Frauen den begehrenden Gatten streicheln dich, o Held, die Gebete RV. 1, 62, 11, vgl. 10, 85, 39 und 1, 140, 6 (wo von dem Soma gesprochen wird, der brüllend auf seine Weiber d. h. die Milchtränke, mit denen er sich vermischen soll, losgeht). Beachtenswerth ist die Verbindung *jánayo ná pátnīḥ: tám īm giro jánayo ná pátnīḥ surabhishṭamam narā́m nasanta* zu ihm, dem am schönsten duftenden der Männer gesellen sich die Gebete wie Hausfrauen (eig. wie Weiber, welche Herrinnen sind, wobei also *pátnī* etwa wie *πότνια* gebraucht wird) 1, 186, 7. Deutlich aber tritt die Grundbedeutung Ehefrau, Herrin in der Prosa hervor. *pátnī* in der Prosa der Brāhmaṇa ist die Ehefrau, insofern sie Opfergenossin des Mannes ist, während dieselbe Person in weltlichem Sinne als die *jāyá* ihres Mannes bezeichnet wird[1]), wofür ich Belege bei der Behandlung von *jāyá* beibringen werde. Derselbe Sinn von *pátnī* tritt in den GS. hervor, z. B. *gṛhyam paricaret svayam patny api vā putraḥ kumāry antevāsī vā* das Hausfeuer soll besorgen er selbst, die Ehefrau, oder auch ein Sohn, eine Tochter oder ein Gast Açv. Gṛhy. 1, 9, 1 (vgl. Gobh 1, 3, 15). *bālajyeshṭhā gṛhyā yathārham açnīyuḥ paçcād gṛhapatiḥ patnī ca* die jungen und die ältesten Hausgenossen sollen nach Würden essen, nachher der Hausherr und die Frau Pār. 2, 9, 14. *madhyamam piṇḍam patnī putrakāmā prāçnīyāt* den mittleren Kloss esse die Frau, wenn sie sich einen Sohn wünscht Gobh. 4, 2, 27. In den DhS. ist begreiflicherweise wenig Veranlassung, das Wort in diesem Sinne anzuwenden[2]). Wo es vorliegt, erscheint es als eine ehrende Bezeichnung für die Frau. So lautet ein Vers bei Baudh. 1, 11, 21, 2:

---

1) Pāṇini 4, 1, 33 hat diese Bedeutung von *pátnī* richtig erkannt.

2) Die Abschnitte des Baudh., in welchen *patnī* öfter so wie in den Brāhmaṇa gebraucht vorkommt, nämlich 1, 6, 13, 5 und 1, 7, 15 gehören, wie BÜHLER mit Recht bemerkt, eigentlich in das Çrautasūtra.

krītā dravyeṇa yā nārī sā na patnī vidhīyate
sā na daive na sā pitrye dāsīṃ tāṃ kāçyapo 'bravīt
»eine Frau, die für Geld gekauft ist, wird nicht *patnī* genannt. Sie (ist) nicht bei dem Götter-, nicht bei dem Manenopfer. Kāçyapa nannte sie eine Sclavin«. Die Frau des Lehrers wird *patnī* genannt. Baudh. 1, 2, 3, 37, und 33 kommen die *patnī's* der Brüder und *Guru's* (Respectspersonen) vor.

Jāyá bringen die Inder selbst richtig mit *jáyate* zusammen. So heisst es z. B. AB. 7, 13, 10: *taj jāyā jāyā bhavati yad asyāṃ jāyate punaḥ* »darum heisst die *jāyā jāyā*, weil er (der Gatte) in ihr wiederum entsteht, geboren wird«. Wenn Neuere es durch »Gebärerin« übersetzen, so dürfte das nicht ganz richtig sein, wahrscheinlicher ist der Sinn: dasjenige Wesen, in welchem, durch welches die Fortpflanzung stattfindet. Was den Gebrauch betrifft, so ist es vielleicht zufällig, dass *jāyá* im RV. nur als Singular vorkommt. In Bezug auf die Bedeutung in der alten Literatur kann man sagen: es erweckt die Vorstellung des Liebesgenusses und häuslichen Behagens. Sehr oft erscheint es in Verbindung mit *páti*, z. B.: *ayáṃ yóniç cakṛmá yáṃ vayáṃ te jāyéva pátye uçatí suvásāḥ*, dies ist das Lager (die Stätte, wo sich der Gott niederlassen soll), das wir dir bereitet haben, wie das Weib dem Ehemanne, das begehrende mit schönem Gewande geschmückte RV. 4, 3, 2 und ähnlich sonst. Von Savitar wird gesagt: er möge zu uns kommen *pátir iva jāyám* wie der Ehemann zu seinem Weibe 10, 149, 4. An Indra richten sich die Worte: *yuktás te astu dákshiṇa utá savyáḥ çatakrato téna jāyám úpa priyáṃ mandānó yāhy ándhasaḥ* angeschirrt sei dein rechtes und auch dein linkes Ross o Weiser, mit dem fahre zu deinem lieben Weibe, nachdem du dich am Soma berauscht hast 1, 82, 5. Diese und andere Stellen könnten freilich wohl auch, wenn man sie allein betrachtet, auf eine Geliebte bezogen werden und nicht auf die Ehefrau. Aber der sonstige Gebrauch des Wortes spricht dagegen. Das Weib eines Brahmanen, deren Entführung als unheilbringend geschildert wird (10, 109), heisst *brahmajāyá* oder *brāhmaṇásya jāyá*. Der Spieler (10, 34), welcher seines Weibes mit Ehrerbietung gedenkt, sagt in der Reue: *ánuvratām ápa jāyám arodham* mein treues Weib verstiess ich (Vers 2, vgl. auch 3). Sein Gewissen sagt ihm: *akshāír má dīvyaḥ kṛshím it kṛshasva vitté ramasva*

bahú mányamānaḥ tátra gávaḥ kitava tátra jāyā tán me cashṭe savitáyám aryáh spiele nicht mit Würfeln, dein Feld bebaue, an deinem Besitz erfreue dich, ihn hochhaltend, dort sind deine Kühe, o Spieler, dort dein Weib, so sagt mir dieser gütige Savitar (13). In den Brāhmaṇa erscheint derselbe Gebrauch: *agnir vái váruṇam brahmacáryam ágachat pravásantam, tásya jāyám sám abharat* Agni kam zu Varuṇa, um sein Schüler zu werden, als dieser abwesend war. Da beschlief er dessen Weib MS. 1, 6, 12 (106, 8). *tasmād ekasya bahvyo jāyā bhavanti naikasyā bahavaḥ saha patayaḥ* desshalb hat einer viele Weiber, aber nicht eine viele Ehemänner auf einmal AB. 3, 23, 1. *yády ápi jāyāpatī mithunám cárantau páçyanti vy èvá dravataḥ* wenn man zwei bei der Begattung erblickt, und wären es auch Mann und Weib, so laufen sie auseinander ÇB. 4, 6, 7, 9. Den Unterschied zwischen *pátnī* der Theilhaberin der Opfer und *jāyā* dem Eheweibe mag man sich an Sätzen wie der folgende deutlich machen: *yátra vá adáḥ prastaréṇa yájamānam svagakaróti-pátim vá ánu jāyā-tád evàsyápi pátnī svagákṛtā bhavati* wenn er auf jene Weise mit dem Büschel das Opfer segnet, so wird auch die *pátnī* gesegnet, da ja das Weib sich nach dem Manne richtet ÇB. 1, 9, 2, 14. In der Sentenz »das Weib richtet sich nach dem Manne« steht *jāyā*, dagegen bei der Anwendung auf das am Opfer betheiligte Weib *pátnī*. Eine Bestätigung des beobachteten Gebrauchsunterschiedes giebt neben anderen Stellen, die noch angeführt werden könnten, auch die folgende: ÇB. 1, 1, 4, 13 wird erzählt, dass früher gewisse Dienste bei dem Opfer nicht von einem Diener, sondern von dem Weibe des Opferers vollzogen worden seien. Dabei drückt sich der Schriftsteller so aus: *tád dha smaitát purá jāyàivá havishkṛ́d upót tishṭhati* »dazu pflegte sonst vielmehr das Weib als Opferbereiter herbeizukommen«. Er sagt nicht *pátnī*, weil sie ja nicht bei dem Opfer anwesend ist. Es ist wohl auch nur eine scheinbare Ungleichmässigkeit, wenn die Frau des Manu, welche geopfert wird MS. 4, 8, 1 (107, 4) als *pátnī*, dagegen ÇB. 1, 1, 4, 16 als *jāyā* bezeichnet wird. Denn die Frau kann in einem solchen Falle sowohl als Theilhaberin des Opfers, wie als Gegenstand desselben (gleichsam als Opferthier) aufgefasst werden. — In den Sūtra ist *jāyā* nicht mehr häufig (da es schon durch *dāra* beeinträchtigt wird). Belege aus den GS. sind: *jāyam upagrahīshyamāṇaḥ* wenn er ein Weib für sich werben will

Çāṅkh. Gṛhy. 1, 6, 1. *jāyopetyety eke* einige sagen, er könne sein Weib besuchen (nämlich in einer gewissen Zeit, in der er sich sonst des Beischlafs enthalten soll) Āçv. Gṛhy. 3, 5, 17. *pratyavarohanti dakshiṇataḥ svāmī jayottarā* sie steigen (nach Beendigung der Regenzeit) wieder herab (um unten zu schlafen), südlich der Hausherr, nördlich das Weib Pār. 3, 2, 6. (Auch Çāṅkh. Gṛhy. 3, 4, 9 wird *jāyā* wohl nicht von der an der Ceremonie sich betheiligenden Frau gebraucht, sondern die Angabe bezieht sich auf die Zeit nach der Beendigung des eigentlichen Opfers). Aus den DhS. habe ich notirt: (rein für jemand selbst, dagegen unrein — also nicht anzurühren — für einen anderen sind jemandes) *çayyāsanaṃ vastraṃ jāyāpatyam* Lager, Sitz, Kleid, Weib, Nachkommenschaft Baudh. 1, 5, 9, 6. Ferner in der Verbindung *jāyāpatī* Mann und Frau: *jāyāpatyor na vibhāgo vidyate pāṇigrahaṇād dhi sahatvaṃ karmasu* eine Sonderung von Mann und Weib findet nicht statt, denn von der Handergreifung an ist Gemeinsamkeit in den Handlungen vorhanden Ap. Dh. 2, 6, 14, 16.

An *jāyá* schliesse ich *jáni* oder *jánī* (die Etymologie s. in der Zusammenfassung am Schluss dieses Capitels), das nur im Veda vorliegt. Dort erscheint es einige Mal in der allgemeinen Bedeutung »Weib«, so wird *Ushas* als *sūnárī jánī* schönes Weib bezeichnet, und von reitenden Göttern wird gesagt, dass sie die Schenkel auseinander thun wie Weiber (*jánayaḥ*) bei der Zeugung RV. 5, 61, 3. In den meisten Stellen geht es wohl auf die Ehefrau oder auf die Ehefrauen, denn es ist bezeichnend für dieses Wort, dass es überwiegend im Plural erscheint. Einige Belege sind: *jánīr iva pátir ékaḥ samānó ní māmṛje púra índraḥ sú sárvāḥ* Indra hat alle Burgen unter sich gebracht, wie ein gemeinsamer Eheherr viele Weiber 7, 26, 3; vgl. 10, 43, 1. *vyácasvatīr urviyá ví çrayantām pátibhyo ná jánayaḥ çúmbhamānāḥ* die geräumigen Thore mögen sich weithin aufthun, wie Weiber, die sich schmücken für ihre Eheherrn 10, 110, 5. *rájeva hi jánibhiḥ kshéshy evá* denn du waltest wie ein König mit seinen Weibern 7, 18, 2. Es wäre ja möglich, in diesen und ähnlichen Stellen an Buhlerinnen zu denken und *páti* dann durch »Herr« zu übersetzen, aber es giebt doch Stellen, an welchen diese Auffassung nicht möglich ist, so 10, 18, 8, wo *pátyur janitvám* die Ehe mit diesem Ehemann, wörtlich Frau-dieses-Mannes-Sein vorkommt.

Besonders aber fällt ins Gewicht, dass nach der Auffassung der Inder selbst (und zwar nicht etwa ihrer Gelehrten, sondern der Sprechenden) *jáni* zu den Verwandtschaftsnamen gehört, was daraus folgt, dass sie den Gen. *jányuḥ* gebildet haben, was eine deutliche Nachbildung nach *pátyuḥ* ist, was sich wieder nach *pitúḥ* u. s. w. gerichtet hat (vgl. oben S. 409 unter *páti*). Die Verbindung *jánayo ná pátnīḥ* ist S. 410 unter *pátnī* erwähnt.

Neben *jāyá* und *jáni* stelle ich *vadhú*, ein Wort, welches unzweifelhaft das Weib in einer Beziehung zur Ehe bezeichnet (denn es ist nicht zu bezweifeln, dass *vadhú* mit *vah* heimführen zusammenhängt), aber nur in der Beschränkung auf einen bestimmten Zeitpunkt. *vadhú* bezeichnet diejenige, die mit dem Heimführen etwas zu thun hat, es wird gesprochen von dem glänzenden Zuge (*vahatú*) einer *vadhú*, sie wird als wohlgekleidet, glänzend, geschmückt bezeichnet. Doch drückt das Wort auch das der Heimführung vorhergehende Stadium aus, z. B. *vadhúr iyáṃ pátim ichánty eti* diese *vadhú* sucht einen Eheherrn RV. 5, 37, 3 (vgl. 10, 27, 12). Ebenso das der Heimführung folgende, also die junge Frau, daher es denn auch in der späteren Sprache gebraucht wird, um die Frau eines jüngeren Verwandten zu bezeichnen (s. BÖHTLINGK-ROTH). In den GS. finde ich das Wort (ausser in angeführten Sprüchen) nur als Bezeichnung der Braut bei der Hochzeitfeier. In den DhS. erscheint es wohl auch als »Braut« Gaut. 6, 24, wo gemeint sein dürfte, dass man einem Hochzeitszuge ausweichen müsse. Frau scheint es Baudh. 2, 2, 4, 11 zu bedeuten.

2. Die jüngeren Wörter für Ehemann und Ehefrau.

bhartar, *bhāryā*, *dāra*.

Unter diese Nummer stelle ich diejenigen Wörter, von denen man nachweisen oder wahrscheinlich machen kann, dass sie erst im Sanskrit sich zu ihrer Bedeutung entwickelt haben, es sind dies *bhartár* (*bhártar*) Ehemann, *bhāryā* und *dāra* Ehefrau. Die beiden erstgenannten bezeichnen die Gatten in ihrem Verhältniss zu einander, den Gatten als den Erhalter, die Gattin als die zu erhaltende.

Bhartar liegt in der alten Sprache einschliesslich der GS. nur in dem Sinne von Träger, Nährer, Erhalter, also auch Herr

vor[1]). In den DhS. ist es ein geläufiges Wort für Gatte (Baudh. 2, 2, 3, 13 scheint es Protector zu bedeuten), z. B.: (*strī*) *nāticared bhartāram* ein Weib betrüge nicht den Gatten Gaut. 18, 2. Der *kaumāro bhartā* ist der Gatte, dem das Mädchen schon als sie noch nicht mannbar war, verlobt worden ist Vas. 17, 19. Von der Frau heisst es: *pitā rakshati kaumāre bhartā rakshati yauvane* der Vater beschützt sie in der Kindheit, der Mann in der Jugend (dem kräftigen Alter) Baudh. 2, 2, 3, 45 u. ähnl.

Bhárya, wozu *bhάryā* das Fem. ist, bedeutet nach BR.: zu tragen; zu hegen, zu pflegen, zu ernähren; jeder, der von einem andern seinen Lebensunterhalt empfängt, Diener, *familiaris*. Die *bhάryā* ist also die zu erhaltende im Besonderen. Im Veda liegt dieses Wort nicht vor. Aus den Brāhmaṇa führen BR. an AB. 7, 9, 8 *yasya bhāryā gaur vā yamau janayet* »wessen *bhāryā* oder Kuh Zwillinge gebiert«, wo es also wohl auch eine Hausgenossin im Allgemeinen bedeuten könnte. Dagegen eine Stelle, in welcher *bhάryā* sicher Ehefrau bedeutet, ist: *átha ha yājñavalkyasya dvé bhάrye babhūvatuḥ* nun hatte Y. zwei Frauen ÇB. 14, 7, 3, 1. Man sieht aus dieser Stelle, dass *bhάryā* nicht eine Sonderbedeutung hat, wie *pάtnī*, sondern Ehefrau im Allgemeinen bedeutet. So erscheint es auch in den Sūtra. In den GS. ist es selten, dagegen häufig in den DhS., z. B.: *gṛhasthaḥ sadṛçīṃ bhāryāṃ vindeta* ein Haushalter soll sich eine zu ihm passende Gattin nehmen Gaut. 4, 1. *bhāryām adhigamya* nachdem er seine Frau besucht hat Gaut. 9, 1. *bhāryayā saha nāçnīyāt* er esse nicht mit seiner Frau zusammen[2]) Vas. 12, 31 (aus einem Brāhmaṇa). *tisro brāhmaṇasya bhāryāḥ* drei Frauen kommen einem Brahmanen zu Vas. 1, 24.

Dāra m. tritt zuerst in den GS. auf. Der Ursprung des Wortes ist uns unbekannt. Es ist in den wenigen Stellen der GS., wo es erscheint, plurale tantum, z. B. *puṇye nakshatre dārān kurvīta* unter einem reinen Stern nehme er sich ein Weib Gobh. 2, 1, 1. (Wegen Pār. 1, 11, 6 s. STENZLER z. d. St.). *dārakāle* wenn die Zeit des Heirathens gekommen ist Pār. 1, 2, 1. In den DhS. ist es häufig.

1) RV. 5, 58, 7 nimmt man die Bedeutung Gatte an. Es könnte hier ebensogut ein poetischer Ausdruck für Vater sein, wie auch die Mutter gelegentlich als *bhartrí* bezeichnet wird.

2) ÇB. 10, 5, 2, 9 steht *jāyáyā ánte nā̀çnīyāt*.

Ich finde es gewöhnlich im Sing., z. B. Gaut. 22, 29, Ap. Dh. 1, 2, 7, 27 (*ācāryadāra*). Ap. Dh. 2, 2, 5, 10 (*dāre prajāyāṃ ca*). Ap. Dh. 2, 9, 22, 7 (*dāraṃ kṛtvā*). Baudh. 2, 2, 4, 2 erscheint der Plural dieses *dāra*. An anderen Stellen bedeutet *dārās* wie in den GS. ein Weib: *brāhmaṇaç ced aprekshapūrvaṃ brāhmaṇadārān abhigachet* wenn ein Brahmane unversehens zu der Frau eines Brahmanen kommt Vas. 21, 16, vgl. Vas. 12, 21.

3. Die Wörter für männliches und weibliches Wesen

púmaṇs strí. nár nárī. vīrá vṛ́shan gnā́ yoshít.

Die in der Ueberschrift genannten Wörter sind nur gelegentlich im Sinne von Ehemann und Ehefrau gebraucht. Sie sind hier theils erwähnt, um den Unterschied gegen die vorhergenannten hervorzuheben, theils weil sie für die verwandten Sprachen von Wichtigkeit sind.

Púmaṇs finde ich im Veda nur als männliches Wesen gebraucht, und wenn GRASSMANN bemerkt, es werde auch einmal mit *jāyā́* verbunden, so folgt daraus nicht, dass es an dieser Stelle durch Ehemann zu übersetzen wäre. Denn dieselbe — eine Beschreibung der verkehrten Welt — lautet: *jāyā́ pátiṃ vahati vagnúnā sumát puṇsá id bhadró vahatúḥ párishkṛtaḥ* die Gattin führt den Gatten heim mit Getön, ein reicher Brautzug ist hergerichtet für eine Mannsperson RV. 10, 32, 3. Auch in der übrigen Sprache ist mir *púmaṇs* nur in diesem Sinne begegnet, z. B. *tásmāt púmāṇsaḥ sabhā́ṃ yánti ná stríyaḥ* desshalb gehen die Männer zur Versammlung, nicht die Weiber MS. 4, 7, 4 (97, 17). *tásmāt stríyo nirindriyā́ ádāyādīr ápi pāpā́t puṇsá úpastitaraṃ vadanti* desshalb haben die Weiber, welche keine Kraft haben und kein Erbe nehmen, weniger als selbst ein schlechter Mann zu sagen (wörtlich: sprechen untergeordneter) TS. 6, 5, 8, 2 [1]). Ein Beleg aus den Sūtra ist: *yugmāni (nāmāni) puṇsām ayujāni strīṇām* gleichsilbig sind die Namen der Mannspersonen, ungleichsilbig die der Frauenzimmer Açv. Gṛhy. 1, 15, 7.

1) Auch ÇB. 1, 9, 2, 12 ist vielleicht nicht von dem Ehemanne, sondern von einem Manne überhaupt die Rede. Nimmt man das erstere an, so hätte man damit einen Beleg dafür, dass *púmaṇs* auch da stehen kann, wo der Ehemann gemeint ist.

Entsprechend verhält sich *strí*. Es tritt im RV. in Beziehung zu *púmaṇs* (einmal auch zu *vṛshan*), nicht zu *páti*. Im AV. und den Brāhmaṇa findet sich auch diese Verbindung, z. B. *striyá yán mriyáte pátiḥ* wenn der Gatte eines Frauenzimmers stirbt AV. 12, 2, 39. *tasmāt striyaḥ patyāv ichante tasmād u stry anurātraṃ patyāv ichate* desshalb legen die Frauen bei den Gatten ein Fürwort ein, und desshalb legt auch eine Frau in der Nacht bei dem Gatten ein Fürwort ein AB. 3, 22, 1. Die Verschiedenheit von *jāyā* wird aber deutlich empfunden, so in dem Satze: *na māṅsam açnāti na striyam upaiti, ṛtve vā jāyām* er isst kein Fleisch, er besucht kein Frauenzimmer, oder etwa sein Weib zur rechten Zeit Ap. Çr. 8, 4, 5. 6. Einige Belege aus den GS. sind: Ein Vater, der die Geburt einer Tochter wünscht, heisst *strīkāmaḥ* Açv. Gṛhy. 1, 7, 4. Pār. 1, 10, 1 wird gesagt, was geschehen soll, wenn an einem Königswagen ein Achsenbruch stattfindet, oder *striyā udvahane* d. h. bei der Heimführung eines Frauenzimmers. Auch Pār. 1, 12, 4 ist *bāhyatas strī baliṃ harati* wohl zu übersetzen: draussen bringt ein Frauenzimmer die Gabe dar, vgl. Gobh. 1, 4, 15 ff. Ebenso in den DhS., z. B. *mātuḥ pāriṇeyaṃ striyo vibhajeran* in das Heirathsgut der Mutter sollen sich die Frauenzimmer (d. i. in diesem Falle die Töchter) theilen Vas. 17, 46. Natürlich kann es auch stehen, wenn die Gattinnen zu verstehen sind, z. B. (er soll grüssen) *pativayasaḥ striyaḥ* Frauenzimmer nach dem Alter ihrer Eheherrn Ap. Dh. 1, 4, 14, 21. *na hi bhartur vipravāse striyā naimittike dāne steyam upadiçanti* denn wenn ein Frauenzimmer in Abwesenheit des Gatten eine nothwendige Ausgabe macht, so sieht man das nicht als Diebstahl an Ap. Dh. 2, 6, 14, 18; vgl. Ap. Dh. 1, 10, 28, 20; Gaut. 14, 28.

Ein zweites hier zu erwähnendes Wortpaar ist *nár* (ἀνήρ) und *nárī* oder *nārī*. *nár* bedeutet den Mann in dem besonderen Sinne des Heldenhaften. Es wird schwerlich im Sinne von Ehemann gebraucht. *Nárī* heisst die zum Manne gehörige, aber nicht als Ehefrau, sondern als Geschlechtscomplement. Gelegentlich kommt eine Stelle vor, wo wir es durch »Ehefrau« übersetzen können, z. B. *anavadyá pátijushṭeva nárī* wie ein tadelloses, dem Gatten liebes Frauenzimmer RV. 1, 73, 3. In der Prosa findet sich *nar* wohl nicht mehr (ausser natürlich wenn citirt oder auf Citate Bezug

genommen wird), auch *nārī* dürfte recht selten sein. Gaut. 9, 28 scheint es Ehefrau zu bedeuten.

Dazu nun noch einige Wörter für Mann und Weib, welche nicht paarweise zusammengehören, von denen ich übrigens einige nur um der verwandten Sprachen willen erwähne.

Vīrá (lat. vir u. s. w.) bedeutet nach BR.: Mann, besonders ein kräftiger Mann, Held, insbesondere auch Vorkämpfer, sodann das männliche Kind, Sohn, Männchen eines Thieres. Als Ehemann ist es nur in der epischen Sprache belegt.

Vṛshan männlich, Mann, Männchen der Thiere wird nach BR. von allen durch kräftige männliche Erscheinung ausgezeichneten Wesen gebraucht. Der Ehemann als solcher wird dadurch nicht bezeichnet.

Von Bezeichnungen für Weiber käme etwa noch *gná* (*γυνή*) in Betracht, das nur im Veda vorkommt und dort nur von Götterweibern gebraucht wird. Dazu noch *gnāspáti* Gemahl göttlicher Weiber oder eines göttlichen Weibes.

Ferner ein Wort, das in mehreren Formen erscheint, nämlich *yóshaṇā yóshan yóshā yoshít.* Es bezeichnet das junge, zum Liebesgenuss geeignete Weib. Es wird zwar in den Brāhmaṇa häufig als Gegensatz von *vṛshan* im Sinne von Frauenzimmer überhaupt gebraucht, so z. B. *yóshā vái védir vṛshāgníḥ* die Vedi ist ein Frauenzimmer, Agni ein männliches Wesen ÇB. 1, 2, 5, 15, aber die Bedeutung »junges mannbares Weib« kommt doch auch zum Vorschein, z. B. *tátaḥ saṃvatsaré yoshít sáṃ babhūva* daraus entstand nach einem Jahre ein (fertiges junges) Frauenzimmer ÇB 1, 8, 1, 7. Gelegentlich können wir es auch als Gattin übersetzen, z. B. *yósheva dṛshṭvá pátim ṛtviyá yá* wie ein Weib, welches zum Umgang geeignet ist, wenn sie den *páti* erblickt AV. 12, 3, 29. In den Sūtra finde ich *na nagnāṃ parayoshitam īksheta* er soll ein einem andern gehöriges Frauenzimmer nicht wenn es nackt ist ansehen Gaut. 9, 48, womit wohl die Frau gemeint ist.

4. Mann und Frau in einem Wort.

Ein Wort wie *conjuges*, wodurch die Gatten in ihrer Beziehung auf einander bezeichnet werden, scheint nicht vorhanden zu sein. Sie werden im Sanskrit bezeichnet als Hausherr und Hausfrau (*dámpatī*

svāminau kuṭumbinau u. s. w.), was nicht hierher gehört, oder in dem Compositum *jāyāpatī*, welches bei BR. und B. belegt ist aus ÇB. und Kap. S. und mir ausserdem begegnet ist Ap. Çr. 4, 2, 3 und 5, 4, 10 und Ap. Dh. 2, 6, 14, 16. An einer von diesen Stellen, Ap. Çr. 5, 4, 10 erwartet man statt *jāyā* vielmehr *patnī*. Es heisst dort (beim *agnyādheya* 9): Er scheert sich Haar und Bart, schneidet sich die Nägel ab, badet, so auch die *patnī*, ausser dem Scheeren. Nun 10: *kshaume vasānau jāyāpatī agnim ādadhīyātām*. Der Grund, warum *jāyāpatī* auch an dieser Stelle erscheint, liegt vielleicht in dem Umstande, dass ein Comp. aus *pati* und *patnī* nicht vorhanden ist.

Zend.

Im Zend kehren eine Reihe der eben behandelten Wörter wieder. So entspricht dem indischen *páti* daselbst *paiti* Herr (*nmānopaiti* Hausherr), dem indischen *pátnī*: *pathni* in *nmānōpathni* Hausfrau, *jéni* ist gleich *jáni*, *çtri* gleich *strī*, *nar* und *nāiri* gleich *nar* und *nārī*, *vīra* gleich *vīra*, *ghena* gleich *gnā*.

Dazu kommt noch für Ehefrau *vantu* und das im mascul. pl. vorliegende *vanta* (vgl. KZ. 30, 522), über das ich nähere Auskunft nicht zu geben weiss.

Armenisch.

Im Armenischen finden wir ein Wort für Ehemann, das uns sonst in diesem Sinne nicht begegnet, nämlich *air* (Gen. *arn*), welches mit dem griech. ἄρρην gleich ist (Hübschmann No. 28). Die Ehefrau heisst *kin* (gleich γυνή, Hübschmann No. 144). Uebrigens bedeuten beide Wörter auch Mann und Frau im Allgemeinen, so dass man, wenn man »Ehemann« im Besonderen ausdrücken will, genauer sagt: »ein Mann, der eine Frau hat«, und so bei Ehefrau.

Griechisch.

1. πόσις, πότνια, ἄλοχος.

Unter den griechischen Wörtern (bei deren Aufzählung es übrigens auf Vollständigkeit nicht abgesehen ist) führe ich zuerst diejenigen auf, welche sich mit skrt. *páti* und *pátnī* decken, nämlich πόσις und πότνια. Dazu füge ich ἄλοχος als das stete Begleitwort von πόσις. An zweite Stelle setze ich ἀνήρ und γυνή, welche auch proethnisch sind (*nár* und *gná*), aber die Bedeutung Ehemann

und Ehefrau erst im Griechischen erhalten haben. Drittens folgen *δάμαρ ὄαρ ἄκοιτις παράκοιτις* (*ἀκοίτης παρακοίτης*) und viertens die Wörter, durch welche die Eheleute als Gatten (Verbundene) bezeichnet werden.

πόσις unterscheidet sich von *páti* dadurch, dass es niemals mehr Herr, sondern immer nur Eheherr bedeutet, während die Bedeutung Herr an *δεσπότης* haften geblieben ist, welches mit *dámpatī* die beiden Hausgebieter zu vergleichen ist. Es ist geläufig bei Homer, dagegen selten in der späteren Sprache. Einige Mal kommt es daselbst so vor, dass man Entlehnung aus Homer nicht wohl annehmen kann, so z. B. in dem Fragment eines unbekannten Komikers bei MEINEKE fr. com. gr. 4, 690:

> *ὅταν γὰρ ἄλοχον εἰς δόμους ἄγῃ πόσις,*
> *οὐχ ὡς δοκεῖ γυναῖκα λαμβάνει μόνον,*
> *ὁμοῦ δὲ τῇδ' ἐπεισκομίζεται λαβὼν*
> *καὶ δαίμον' ἤτοι χρηστὸν ἢ τοὐναντίον.*

Dieselbe Verbindung von *πόσις* und *ἄλοχος* findet sich bei Aristoteles Pol. 1253[b], wo es heisst: *πρῶτα δὲ καὶ ἐλάχιστα μέρη οἰκίας δεσπότης καὶ δοῦλος καὶ πόσις καὶ ἄλοχος καὶ πατὴρ καὶ τέκνα* »die ersten und kleinsten Theile eines Hauses sind der Herr und der Knecht und der Ehemann und die Ehefrau und der Vater und die Kinder«. An einer etwas späteren Stelle gebraucht derselbe Schriftsteller statt *πόσις καὶ ἄλοχος* das gewöhnliche: *ἀνὴρ καὶ γυνή*. Was die griechischen Dialekte betrifft, so habe ich *πόσις* aus dem kyprischen angemerkt (COLLITZ 26), ob es im eleischen anzuerkennen sei, ist zweifelhaft (ebenda 1161). Man kann also sagen, dass *πόσις* das alte Wort für Ehemann ist. Was den Gebrauch im Besonderen angeht, so ist es deutlich, dass *πόσις ὁ κατὰ νόμον ἀνήρ* ist, z. B.

> *ἔνθα καθῖζ' Ἑλένη κούρη Διὸς αἰγιόχοιο,*
> *ὄσσε πάλιν κλίνασα, πόσιν δ' ἠνίπαπε μύθῳ·*
> *ἤλυθες ἐκ πολέμου· ὡς ὤφελες αὐτόθ' ὀλέσθαι*
> *ἀνδρὶ δαμεὶς κρατερῷ ὃς ἐμὸς πρότερος πόσις ἦεν*

Γ 426. (Paris gilt bei Homer ebenso wie Menelaos als der rechtmässige Gatte der Helene). Von Penelopeia heisst es: *κλαῖεν ἔπειτ' Ὀδυσῆα φίλον πόσιν τ* 603, und Nausikaa wünscht *αἲ γὰρ ἐμοὶ τοιόςδε πόσις κεκλημένος εἴη* wenn mir doch ein solcher Gatte bestimmt wäre *ζ* 245. Gewöhnlich erscheint das Wort ohne Epitheta.

Zu erwähnen sind namentlich *φίλος*, *θαλερός*, *κουρίδιος*, ein Wort, über dessen Grundbedeutung wir immer noch nicht zu einer übereinstimmenden Ansicht gekommen sind.

Πότνια entspricht den Lauten nach dem indischen *pátnī*, und man mag vermuthen, dass es einst, wie *pátnī* neben *páti*, neben *πόσις* gestanden habe. Erhalten hat sich aber in dem Sinne einer ehrenden Benennung der Hausfrau nur das verwandte *δέσποινα*, welches das Fem. zu *δεσπότης* bildet und nicht nur bei Homer vorliegt, sondern auch dem Thessalischen angehört haben soll. *πότνια* selbst ist ein ehrendes substantivisches Beiwort für Frauen (besonders auch Göttinnen), so dass *πότνια μήτηρ* unserem »Frau Mutter« entspricht, namentlich in der Ausdehnung wie letzteres in süddeutschen Mundarten üblich ist. Mit Recht macht v. Bradke, Beiträge zur Kenntniss der vorhistorischen Entwickelung unseres Sprachstammes (Giessen 1888) S. 7 Anm. namentlich auf σ 5 aufmerksam, wo es von dem *πτωχὸς πανδήμιος* heisst:

Ἀρναῖος δ' ὄνομ' ἔσκε· τὸ γὰρ θέτο πότνια μήτηρ,

woraus man deutlich die Eingelebtheit der Verbindung erkennt.

Dasjenige griechische Wort, welches mit *πόσις* in gewohnheitsmässige Verbindung tritt, ist *ἄλοχος*. Es ist vielleicht (s. unten bei der Zusammenstellung der Ergebnisse dieses Capitels) ein vorgriechisches Compositum, im Griechischen selbst ein altes Wort, welches wesentlich der homerischen Sprache angehört (s. unter *πόσις*). Dem Ursprunge nach bedeutet es Bettgenossin, wird aber nicht für jede Frau, die das Lager eines Mannes theilt, sondern zur Bezeichnung der rechtmässigen Gattin verwendet, z. B.

πολλοὶ δὲ καὶ ἄλλοι
υἷες ἐνὶ μεγάρῳ ἠμὲν τράφεν ἠδὲ γένοντο
γνήσιοι ἐξ ἀλόχου· ἐμὲ δ' ὠνητὴ τέκε μήτηρ
παλλακίς noch viele andere Söhne wuchsen im Hause auf und wurden geboren, echte von der Gattin, mich aber gebar eine gekaufte Mutter, eine Nebenfrau ξ 200. Das Wort drückt eine Ehrenstellung aus, vgl. *Α* 545, wo Zeus sagt:

Ἥρη, μὴ δὴ πάντας ἐμοὺς ἐπιέλπεο μύθους
εἰδήσειν· χαλεποί τοι ἔσοντ' ἀλόχῳ περ ἐούσῃ.

Die gewöhnlichen Beiwörter sind *κουριδίη*, *μνηστή* die durch Werbung erlangte, *αἰδοίη* die mit frommer Scheu zu behandelnde,

κεδνή und *κεδνὰ ἰδυῖα*, die, der Sorgfalt gebührt und die sie erweist, *φίλη* u. s. w. Auch *δέσποινα* wird damit verbunden. Wenn somit der Begriff des Rechtmässigen besonders hervortritt, so kann Briseïs nur in der Uebertreibung der Leidenschaft von Achilleus als seine *ἄλοχος* bezeichnet werden (vgl. EBELING lex. homericum s. v. und SCHMIDT, Synonymik 2, 408).

2. *ἀνήρ* und *γυνή*.

An die Stelle des altehrwürdigen Paares *πόσις* und *ἄλοχος* tritt im Griechischen allmählich, und auch schon bei Homer, ein anderes Paar *ἀνήρ* (gleich *nár*) und *γυνή* (gleich *gnā́*). An manchen homerischen Stellen kann man zweifeln, ob *ἀνήρ* noch die alte Bedeutung Held, oder schon die Bedeutung Ehemann habe, z. B.:

ἦ πολὺ χείρονες ἄνδρες ἀμύμονος ἀνδρὸς ἄκοιτιν

μνῶνται wahrlich viel schlechtere Männer werben um die Gattin eines untadligen (*ἀμείνονος*?) Mannes *φ* 325, vgl. *Z* 350 und sonst. An anderen Stellen steht es so, wie sonst *πόσις*, z. B.:

ὣς εἰποῦσα θεὰ γλυκὺν ἵμερον ἔμβαλε θυμῷ
ἀνδρός τε προτέρου καὶ ἄστεος ἠδὲ τοκήων

so sprechend senkte ihr die Göttin süsses Verlangen ins Herz nach ihrem früheren Manne, der Vaterstadt und den Eltern *Γ* 140.

σοὶ δὲ θεοὶ τόσα δοῖεν ὅσα φρεσὶ σῇσι μενοινᾷς
ἄνδρα τε καὶ οἶκον καὶ ὁμοφροσύνην ὀπάσειαν

dir aber mögen die Götter soviel geben, als du in deinem Herzen begehrst, einen Mann und ein Haus, und mögen Eintracht dazu gewähren *ζ* 180. Auch *Ω* 725, wo Andromache um ihren gestorbenen Gatten klagt mit den Worten *ἀνερ ἀπ' αἰῶνος νέος ὤλεο* u. s. w. ist *ἀνερ* wohl durch »mein Gatte« zu übersetzen, denn die Wittwe klagt nicht in erster Linie um den Verlust des Helden, sondern ihres Mannes. Ganz entsprechend dem *πόσις* ist *ἀνήρ* auch gebraucht, wenn das Beiwort *κουρίδιος* hinzutritt. — In dem ausserhomerischen Griechisch sind *ἀνήρ* und *γυνή* die technischen Ausdrücke für Mann und Weib. So heisst es z. B. in dem Gesetze von Gortyn: *αἴ κ' ἀνὴρ καὶ γυνὰ διακρίνωνται* wenn Mann und Weib sich scheiden 2, 45. *αἴ κα τὰν ἐλευθέραν μοιχίων αἰλεθῇ ἐν πατρὸς ἢ ἐν ἀδελφιῶ ἢ ἐν τῶ ἀνδρός* wenn er gefasst wird die Freie ausserehelich beschlafend im Hause ihres Vaters oder eines Bruders oder

des Mannes 2, 20. (Auch bei Aristoteles steht der μοιχός im Gegensatz zum ἀνήρ). So auch in verschiedenen anderen Dialekten, z. B. ἀνήρ Ehemann im arkadischen, γυνά Ehefrau im thessalischen, aeolischen, phokischen. Auch bei den attischen Rednern sind ἀνήρ und γυνή technisch. Soll die Rechtmässigkeit besonders hervorgehoben werden, so sagt man ἡ ἐγγυητὴ γυνή, ἡ γαμετὴ γυνή. Aus dem Gesagten folgt, dass ἀνήρ die Erbschaft von πόσις angetreten hat, dessen engere Bedeutung es in seine weitere aufgenommen hat[1]).

3. δάμαρ ὄαρ ἄκοιτις παράκοιτις (ἀκοίτης παρακοίτης).

Von den ausser den genannten (πόσις ἄλοχος, ἀνήρ γυνή) vorhandenen Ausdrücken (welche man bei J. H. H. Schmidt, Synonymik 2, 396 ff. übersehen mag), sind vielleicht noch zwei als ganz alterthümlich anzusehen, nämlich δάμαρ und ὄαρ. δάμαρ ist das Weib, welches der Mann zur Erzeugung ehelicher Kinder hat (vgl. δάμαρ δοθεῖσα παιδοποιὸς Ἕκτορι Euripides Andr. 4). Stets steht bei Homer ein Gen. des Mannes dabei. Auch aus dem Altattischen ist das Wort bezeugt, wie denn aus einem Gesetze des Drakon die folgenden Worte angeführt werden: ὃς ἂν ἐπὶ δάμαρτι τῇ ἑαυτοῦ μοιχὸν λαβών u. s. w. (Schmidt 2, 407). Eine unsichere Vermuthung über den Ursprung des Wortes KZ. 28, 281. — Ueber den genaueren Sinn von ὄαρ, das nur an zwei Homerstellen vorliegt, lässt sich nichts ermitteln, nur das mag schon hier bemerkt werden, dass es sicher nicht mit *soror* etymologisch zusammenfällt, welches vielmehr im Griechischen ἔορ (Nom. ἔωρ) gelautet haben dürfte (vgl. unter Schwester).

Von den Bezeichnungen für die Frau, welche nicht in die Urzeit zurückweisen, sondern sicher im griechischen Sonderleben entstanden sind, erwähne ich ἄκοιτις und παράκοιτις. ἄκοιτις ist deutlich eine Wiederholung von ἄλοχος, wobei die Zusammensetzung noch besser empfunden wird. Das folgt z. B. aus:

---

1) Ich möchte es desshalb nicht für wahrscheinlich halten, dass die bekannte Stelle Soph. Trach. 550 ταῦτ' οὖν φοβοῦμαι μὴ πόσις μὲν Ἡρακλῆς ἐμὸς καλεῖται τῆς νεωτέρας δ' ἀνήρ richtig überliefert sei, sondern möchte annehmen, dass Mehler's Aenderung καλῆται und ᾖ dem Ursprünglichen nahe kommt, wodurch denn auch ein Gegensatz zwischen καλεῖσθαι und εἶναι gut hervortritt.

ἔνθα δέ μοι μάλα πολλὸν ἐπέσσυτο θυμὸς ἀγήνωρ
γήμαντι μνηστὴν ἄλοχον ἐικυῖαν ἄκοιτιν
κτήμασι τέρπεσθαι

Da hat oft mein muthiger Sinn gewünscht, eine geworbene Gattin zu heirathen, eine passende Genossin meines Lagers und mich an meinem Besitz zu erfreuen *I* 398. Es kann aber auch so gebraucht werden, dass es von *ἄλοχος* nicht verschieden erscheint, z. B.: *Ἕκτωρ δ' ὡς οὐκ ἔνδον ἀμύμονα τέτμεν ἄκοιτιν* als Hektor seine untadlige Gattin nicht zu Hause traf *Z* 374. *παράκοιτις* weiss ich von *ἄκοιτις* nicht deutlich zu scheiden.

Die Bezeichnungen für den Mann *ἀκοίτης* und *παρακοίτης* kommen sehr viel seltener vor, als die Fem. Es entspricht der Anschauung der alten Zeit wohl, die Frau als die Bettgenossin des Mannes zu bezeichnen. Wenn aber ein Mann als die zweite Person bezeichnet wird, so müssen besondere Gründe vorliegen.

4. Die Eheleute als Genossen.

Ausdrücke, durch welche Mann und Frau als Gatten, Genossen bezeichnet werden, finden sich in dem ältesten Griechisch nicht. Ich finde sie zuerst bei Euripides, und zwar begegnen uns daselbst *σύζυγος σύζυξ* und *ξυνάορος*. *σύζυγος* als Masc. bezeichnet den Genossen, den Gefährten, auch der Bruder wird so genannt. Mit *ἡ σύζυγος* wird an einigen Stellen der Alc. die Gattin bezeichnet. Weiter ist das Wort aus der Anthologie belegt und findet sich später im Mittelalter. Bei *σύζυξ*, welches Plato einmal von Pferden gebraucht, ist wie man sieht, die Bedeutung »zusammengejocht« noch belegt. Sie ist auch noch zu verspüren Eur. Alc. 921 (eine Stelle, welche man für die Bedeutung Gatten anführt), wenn wenigstens *εἶμεν* gelesen wird: *τήν τε θανοῦσαν κἀμ' ὀλβίζων ὡς εὐπατρίδαι καὶ ἀπ' ἀμφοτέρων ὄντες ἀριστέων σύζυγες εἶμεν* die jetzt verstorbene und mich glücklich preisend, wie wir als adlig und von beiden Seiten von Vornehmen stammend vereinigt gehen (Es sind Worte des Brautchors bei Gelegenheit der Hochzeit des Admetos und der Alcestis). — *ξυνάορος* wird Orestes 1136 vom Gatten gebraucht (*νύμφας τ' ἔθηκεν ὀρφανὰς ξυναόρων*), in demselben Stücke einige Male von der Gattin (Menelaos bezeichnet so die Helena) und ebenso einmal in der Alcestis.

Man sieht, dass es sich bei keinem dieser Wörter um gebräuchliche technische Wörter handelt.

Lateinisch.

Das dem indischen *páti* und dem griech. *πόσις* entsprechende Wort ist im Lat. im Sinne von Eheherr ganz, und im Sinne von Herr wohl auch verschwunden, es sei denn, dass man es in *divi potes* Varro LL. 5, 58 anzuerkennen hätte. Adjectivisch gebraucht liegt es vor in *potior* und *potissimus*, und in Verbindung mit *esse* bildet es das Verbum *possum*. An seine Stelle sind *dominus* und *erus* getreten, und an die Stelle des zu *potis* gehörigen Femininums *domina* und *era*.

Innerhalb des Lateinischen sind die ältesten Wörter für Ehemann und Ehefrau *vir* und *uxor*. Ich behandle desshalb diese unter 1. Unter 2. kommen *maritus* und *marita* zur Besprechung, denen zur Vergleichung noch *mulier* angefügt wird. Endlich unter 3. werden die Wörter behandelt, welche die Ehegatten als Genossen bezeichnen, *conjux* und *socius socia*. An den Schluss stelle ich die Uebersicht der der Zeit von Hadrian bis Constantin angehörigen Inschriften aus Lambaesis in Numidien, von denen oben S. 399 gesprochen worden ist.

1. *vir* und *uxor*.

Vir ist zwar auch in demjenigen Sinne erhalten, der im Sanskrit *vīrá* allein hervortritt, aber schon in den ältesten Literaturdenkmälern, die wir haben, hat es auch den Sinn Ehemann, wie denn z. B. ein Mann von seiner Frau bei Plautus mit *mi vir* angeredet wird. *uxor* dagegen hat lediglich die Bedeutung Eheweib. Ueber die Etymologie wird gestritten (s. unten). Mir ist es wahrscheinlich, dass es zu *vehere* gehört, und also mit *vadhú* verwandt ist. Es würde danach »die Heimgeführte« bedeuten, was zu dem Sinne »rechtmässige Ehefrau« und zu der Verbindung *uxorem ducere*, in der es so häufig (und ausser ihm kein anderes Wort für Ehefrau) erscheint, gut passt. *vir* und *uxor* sind durch die ganze Latinität technische Ausdrücke geblieben und werden z. B. bei den Juristen in diesem Sinne verwendet, wofür es keiner Belege bedarf.

2. *maritus*, *marita*, *mulier*.

Neben *vir* und *uxor* tritt *maritus* und *marita*. *maritus* ist der beweibte, bildet also den Gegensatz zu *caelebs*. Das ergiebt sich aus Stellen wie: *sed utrum nunc tu caelibem te esse mavis liberum an maritum servom aetatem degere et gnatos tuos?* Plautus Cas. 2, 4, 11. *etiam cum uxore non cubet? amabo, num maritust?* (ist er denn verheirathet?) Merc. 3, 1, 42. *extemplo ut maritus fias* Ep. 3, 2, 27. Daher die öfter vorkommende Wendung *novos maritus* ein eben verheiratheter. Die beweibten Männer als Stand sind gemeint: *ditis damnosos maritos* (die reichen verschwenderischen Ehemänner) *sub basilica quaerito* Curc. 4, 1, 11. Später heisst es einfach Ehemann, z. B.: *unico gaudens mulier marito* Horatius carm. 3, 14, 5. *milesne Crassi conjuge barbara turpis maritus vixit et hostium consenuit socerorum in armis* carm. 3, 5, 5. So in Grabschriften, z. B.

heic est sepulcrum hau pulcrum pulcrai feminae
nomen parentes nominarunt Claudiam
suom mareitum corde dilexit sovo
gnatos duos creavit CIL. I 1007

und bei den Juristen häufig, z. B.: *potest autem coemptionem facere mulier non solum cum marito suo sed etiam cum extraneo; scilicet aut matrimonii causa facta coemptio dicitur aut fiduciae: quae enim cum marito suo facit coemptionem, ut apud eum filiae loco sit, dicitur matrimonii causa fecisse coemptionem; quae vero alterius rei causa facit coemptionem aut cum viro suo aut cum extraneo* u. s. w. Gaius 1, 114. *marita* kommt vereinzelt bei Horatius und Ovidius als »verheirathet« und »Ehefrau« vor, und sodann in späteren Grabschriften. Danach wird man durch das Vorkommen der beiden Wörter auf den Gedanken geführt, als sei *maritus* das ältere und *marita* das nachgebildete Wort. Nach Ausweis der Etymologie muss es sich aber umgekehrt verhalten. Denn offenbar sind doch die beiden Wörter von *mas* abgeleitet und können nur bedeuten »mit einem Wesen männlichen Geschlechts versehen«. Danach hat *maritus* erst als Ergänzung zu *marita* gebildet werden können, als dieses in der Bedeutung Ehefrau fest geworden war (vgl. AUFRECHT, Rheinisches Mus. 35, 320). Das seltene Vorkommen von

marita ist wohl daraus zu erklären, dass in *uxor* ein genügendes Wort für Ehefrau vorhanden war, während neben dem mehrdeutigen *vir* noch ein Wort, welches nur den Ehemann bedeutete, willkommen sein mochte.

Wieder etwas anderen Sinnes wie *uxor* und *marita* ist *mulier*. Während *femina* ein Wesen weiblichen Geschlechts bezeichnet (wie *mas* ein Wesen männlichen Geschlechts), bezeichnet *mulier* (dessen Etymologie nicht sicher steht), wie man längst richtig erkannt hat, das Weib als Trägerin des weiblichen Charakters. Daher sagt ein hartnäckiger Junggeselle bei Plautus mil. glor. 3, 1, 105: *haec atque horum similia alia damna multa mulierum me prohibent uxore.* Sodann bezeichnet es die verheirathete Frau im Gegensatz zu *virgo*, aber nicht die einzelne Frau, sondern wie Doederlein, Lateinische Synon. 4, 328 richtig bemerkt: *mulieres* wie *matronae* bilden den Stand der Ehefrauen an sich, im Gegensatze zu den *virgines*, dagegen sind *uxor* und *conjux* die einzelnen Ehefrauen in Bezug auf ihren Gatten. So bezeichnet auch *mulier* den Begriff oder Typus »Ehefrau« in den bekannten Worten des Horatius Epod. 2, 39: *quodsi pudica mulier in partem juvet domum atque dulces liberos*, und in demselben Sinne findet es sich auch bei Juristen, z. B.: *apud peregrinos non similiter ut apud nos in tutela sunt feminae* (die Weiber, *striyas* s. oben S. 417); *sed tantum plerumque quasi in tutela sunt: ut ecce lex Bithynorum, si quid mulier* (ein verheirathetes Frauenzimmer) *contrahat, maritum auctorem esse jubet aut filium ejus puberem* Gaius 1, 193.

3. *conjux, socius, socia.*

Conjux in dem Sinne von Gatte (masc.) findet sich in der älteren Zeit nur oder fast nur bei Dichtern. Es findet sich bei Plautus Amphitr. 475, einmal bei dem Tragiker Attius, wo doch wohl Agamemnon gemeint ist, dann einige Mal bei Catull, Tibull, Virgil, einmal bei Ovid. Aus der älteren Prosa weiss ich nur beizubringen, dass Gellius N. A. 13, 23 aus den Annalen des Gn. Gellius ein Gebet der Hersilia anführt, in welchem Mars als der *conjux* der Neria bezeichnet wird, und eine Stelle aus Cicero pro M. Caelio 78: *in ea civitate ne patiamini illum absolutum muliebri gratia, M. Caelium libidini muliebri condonatum: ne eadem mulier cum*

suo conjuge et fratre turpissimum latronem eripuisse et honestissimum adolescentem oppressisse videatur. Einige Stellen aus Val. Maximus Tacitus u. s. w. bei Georges. Man darf danach wohl behaupten, dass *conjux* der Gatte in der älteren Zeit nur der gehobenen, wesentlich der dichterischen Sprache angehört hat. *Conjux* die Gattin ist, worauf schon Döderlein in seiner Synonymik hingewiesen hat, bei Pautus und Terentius nicht vorhanden, bei Pomponius habe ich es einmal, in den Resten der alten Tragödie einige Male gefunden, sodann bei Lucilius, Horaz und sehr häufig bei Cicero, wo Verbindungen wie *conjux et liberi* u. ähnl. geläufig sind. Bei den Juristen kommt das Wort so gut wie gar nicht vor. Also auch *conjux* Gattin gehörte, wie es scheint, nur der Schriftsprache, nicht der Sprache des gewöhnlichen Lebens an. Demnach kann man sagen, dass römische Schriftsteller das Wort *conjux*, welches eigentlich Genosse bedeutet, gelegentlich auf die Ehegatten anwendeten, dass aber diese Benennung nur in der Anwendung auf die Frau häufig wurde, welche in der höheren Sprache als die Genossin des Mannes bezeichnet wurde, eine Bezeichnung, wodurch die überlieferte Ueberlegenheit des Mannes gewahrt wurde. Dieselbe tritt auch darin hervor, dass *conjuges* fast immer die Gattinnen, ganz selten (Georges führt zwei Stellen aus Catull, eine aus Valerius Maximus an) das Gattenpaar bezeichnet.

Eine Erwähnung verdient endlich noch *socius* und *socia.* Wie die Lexica angeben, kommt bei Ovid *socius* und *socia tori* vor, und bei Sallust auch *socia* allein als Gattin. Es möchte wohl dieses *socia* auch volksthümlich gewesen sein, was man daraus schliessen kann, dass es, wie wir gleich sehen werden, im Albanesischen als Lehnwort vorliegt.

Anhang.

Ich gebe nunmehr im Anhang eine Probe von der Art, wie nach meiner Ansicht die sämmtlichen lateinischen Inschriften behandelt werden müssen. Ich verdanke diese Probe — wie schon bemerkt wurde — der Güte Ch. Hülsen's.

Es handelt sich um die Inschriften der Stadt Lambaesis in Numidien, über deren Geschichte Wilmanns CIL. 8 p. 284, 285 handelt. Die Inschriften fallen in die Zeit von Hadrian bis Constantin.

Wo genaue Datirung möglich ist, ist sie angegeben. Sie stehen in CIL. 8 No. 2579—4185 [die Addenda enthalten nichts auf meinen Zweck Bezügliches] ferner Eph. epigr. 4 No. 725—782 [1276, 1277, 1477 enthalten nichts], und Eph. 5, 373—414 [775—784 enthalten nichts]. Bei den Citaten CIL. 8 ist nur die Zahl der Nummer angegeben. In dieser Masse nun sind *vir*, *uxor*, *maritus*, *marita*, *conjux* folgendermaassen vertreten:

vir liegt vor 3555, *uxor viro* 3212.

uxor liegt vor: *pro salute sua et . . . uxoris suae . . et . . . fratris sui . . . et . . . uxoris eius . . . et . . . filia eorum* 2627, ferner 2588 (p. C. 186), 2630 (p. C. 158), 2647, 2762, 2810, 2843, 2903, 2939, 2959, 3042, 3048, 3057, 3121, 3164, 3244, 3202, 3344/5, 3372, 3631, 3698, 3704, 3760, 3768, 3836, 3841, 3859, 3891, 3971, 3985, 4039, 4046, 4047, 4074, 4107. Bemerkenswerth sind die Verbindungen: *uxor viro* (s. unter *vir*), *uxor marito:* 2819, 2823, 2837, 2868, 2891, 2896, *uxori maritus:* 3342, 3930, 4128.

maritus liegt vor (ausser in den unter *uxor* erwähnten Fällen) 2756, 2809, 2818, 2826, 2845, 2871, 2895, 2955, 2980, 3036, 3049, 3053, 3086, 3095, 3104, 3139, 3153, 3173, 3187, 3191, 3192, 3210, 3234, 3239, 3252, 3257, 3259, 3263, 3271, 3273, 3333, 3339, 3352, 3357, 3359, 3368, 3415, 3417, 3439, 3446, 3463, 3508, 3532, 3535/6, 3545, 3552, 3563, 3575, 3576, 3600, 3602, 3613, 3629, 3642, 3702, 3717, 3718, 3739, 3784, 3794, 3828, 3829, 3833, 3862, 3919, 3946, 3948/9, 3963, 3966, 3992, 4088, 4089, 4101, 4105, 4126, 4163, 4166, 4172.

Beachtenswerth sind die Verbindungen:

maritus sibi et coniugi 3421;

maritus coniugi 3219, 3487, 3499, 3521, 3763, 3769;

coniugi maritus 3109, 3920, 4090, 4180;

coniunx marito 2825, 2866, 2878, 3040, 3066, 3301.

marita liegt vor: 3087, 3407.

conjunx (*conjux*) als Fem. liegt ausser in den unter *maritus* erwähnten Fällen vor: 2623 (saec. II), 2624 (s. II/III), 2640, 2665 (270/75), 2739 (p. C. 163), 2746, 2748 (211/12), 2756, 2763, 2772, 2786, 2793, 2802, 2805, 2806, 2808, 2816, 2838, 2844, 2867, 2873, 2877, 2880, 2897, 2899, 2900, 2919, 2941, 2948, 2972, 2984, 2996, 3004, 3018, 3019, 3025, 3030, 3051, 3063,

3074, 3110, 3117, 3127, 3132, 3136, 3160, 3162, 3166, 3167, 3169, 3190, 3196, 3204, 3225, 3232, 3290, 3292, 3296, 3297, 3334, 3346, 3350, 3373, 3358, 3366, 3393, 3395, 3397, 3409, 3416, 3448, 3449, 3457, 3461, 3463, 3464 (*σύμβιος*), 3469, 3470, 3475, 3489, 3493, 3531, 3542, 3559, 3584, 3587, 3628, 3634, 3637, 3644, 3646, 3655, 3656, 3664, 3667, 3672, 3676, 3679, 3690, 3693, 3722, 3726, 3727, 3750, 3758, 3767, 3770, 3773, 3774, 3775, 3776, 3777, 3780, 3792, 3796, 3797, 3809, 3811, 3812, 3816, 3818, 3820, 3826, 3834, 3874, 3883, 3893, 3901, 3916, 3924, 3940, 3941, 3942, 3950, 3983, 3986, 3995, 3999, 4014, 4025, 4032, 4033, 4041, 4049, 4052, 4062 4067, 4077, 4078, 4087, 4117, 4118, 4119. 4122, 4130, 4138, 4142, 4148, 4149, 4152 (zwei Sklaven), 4157 Eph., 753, 761, V, 408, 414 (christlich). Verbunden mit *domina:*

coniugi domine rarissimae 3371.

conjunx (*conjux*) als Mascul. liegt vor: 2795, 2803[a], 2831, 2851, 2894 (?), 2930, 2940, 2967, 2977, 3011, 3027 (?), 3112, 3124 (?), 3133, 3141, 3144, 3158, 3179, 3298, 3306, 3363, 3573, 3601, 3695, 3710, 3725, 3729, 3734, 3742, 3844, 3860, 3868, 3881, 3899, 3900, 3904, 3905, 3920, 3951, 3998, 4027 Eph. V, 406.

Man sieht hieraus, dass *vir* und *uxor* fast verschwunden sind, offenbar weil sie vornehme Ausdrücke sind, wie denn *uxor* für Personen der kaiserlichen Familie, Beamtenschaft u. ähnl. verwendet wird. An die Stelle von *vir* ist *maritus* getreten, wozu *conjux* als Correlat tritt. Dieses fem. *conjux* ist bei weitem das häufigste Wort für Gattin geworden, *marita* ganz selten. Verhältnissmässig nicht häufig ist das masc. *conjux.*

Ferner kommen noch vor *sponsus* 3065, *sponsa* 2856, 2857 (*isposa* gleich *sponsa* 3485), wie es scheint von Soldatenehen gebraucht. (*focaria* und *concubina*, Bezeichnungen von Soldatenweibern, kommen in der hier benutzten Masse nicht vor.)

Albanesisch.

Im Albanesischen heisst der Gatte *šoḱ* und die Ehefrau *šoḱe*, entlehnt aus *socius* und *socia.* Ausserdem giebt es für den Ehemann

būr, über dessen Ursprung nichts feststeht; und für Ehefrau ein Wort *grua*, das man mit dem griech. *γραῦς* »Alte« zusammenstellen möchte.

Keltisch.

Im Keltischen begegnen wir den beiden alten Worten altir. *fer*, gleich *vīrá*, *vir*, und *ben*, gleich *γυνή*. Sie bedeuten Mann und Ehemann, Frau und Ehefrau. Die Bezeichnung für Gatte (männlich und weiblich) ist *céle* Genosse, das aber auch beliebige andere Genossen bezeichnen kann. Ebenso verhält es sich mit einem besonderen Wort für die Gattin: *sétig*, das auch ohne Bezug auf eheliche Verhältnisse gebraucht wird.

Germanisch.

Aus dem weiten Gebiet des Germanischen bespreche ich zuerst das Gotische.

Das dem *páti πόσις* entsprechende Wort ist in der Bedeutung »Herr« erhalten in *hundafaths* Anführer von hundert, *thusundifaths* Anführer von tausend, *synagogafaths* Vorsteher einer Synagoge. In der Anwendung auf die Familie findet es sich in *bruthfaths*, wodurch einigemal das griech. *νυμφίος* übersetzt wird. Ob es Hausherr bedeutet hat, wissen wir nicht. In den uns überlieferten Resten des Gotischen findet sich ein anderes Wort für Hausherr, nämlich *heivafrauja*, dazu ahd. *hīun* beide Gatten, aber auch Dienstboten, *hīwo* Gatte, *hīwa* Gattin. Aus den Ausführungen von Kluge unter »Heirath«, wo man auch die Formen aus den übrigen Dialecten verzeichnet findet, dürfte sich ergeben, dass ein germ. *heiva-* anzunehmen sei, welches Hauswesen bedeutet hat, so dass die Gatten als die *familiares* bezeichnet wären.

Was die Wörter für Ehemann anbetrifft, so kann das mit dem indischen *vīrá* u. s. w. identische Wort *vair* in diesem Sinne verwendet werden (z. B. *vairos frijoth qenins izvaros* ihr Männer liebet eure Weiber Kol. 3, 19), das ausschliessliche Wort für Ehemann aber ist *aba*, welches in den verwandten Sprachen nicht vorliegt. Die Etymologie ist unsicher. Fick stellt es zu *ápas* Werk, *apás* thätig. Das technische Wort für Eheweib ist *qens* (vgl. skt. *-jāni*, Fick unter **kvāni*). Das nahverwandte *qinô* (vgl. skrt. *jáni*, Fick unter **kvenan*) bedeutet gewöhnlich ein Wesen weiblichen Geschlechts,

wird aber auch im Sinne von Eheweib gebraucht. Soweit das Gotische.

Indem ich es den Germanisten überlasse, durch die übrigen germanischen Dialekte hin die Wörter, welche Mann und Frau bezeichnen oder bezeichnen können, zu verfolgen, erwähne ich hier nur die uns noch jetzt geläufigen Wörter Mann, Weib, Frau, und sodann diejenigen, durch welche eine eheliche Verbundenheit bezeichnet wird.

1. Mann, Weib, Frau.

Ueber die Etymologie von Mann sagt KLUGE, nachdem er gelehrt hat, dass die germanischen Formen auf ein altes *mánu* zurückgehen, welches auch im Indischen vorhanden ist, Folgendes: »Gewöhnlich zieht man das ind. *manu-* »Mensch« zu Wz. *man* »denken«; dann wäre »denkendes Wesen« als Grundbedeutung aufzufassen. Als sicher darf dieses Etymon aber nicht gelten. Ursprünglich fühlten die Indogermanen wohl kaum, dass das Denken ein wesentliches Charakteristikum des Menschen sei. Vielmehr haben wir auf Grund der ältesten idg. Literatur, der altind. Vedas, anzunehmen, dass der Idg. der Urzeit sich dem Thier nahe verwandt fühlte, wie er sich denn wirklich als *páçu* »Vieh« bezeichnet. Die eigentliche Bedeutung von idg. *manu-* »Mensch« lässt sich wohl kaum noch ermitteln.«

KLUGE deutet in diesen Worten auf die Thatsache hin, dass der Mensch im Veda gelegentlich unter den Begriff *páçu* mit befasst wird, z. B. *sómo asmábhyaṃ dvipáde cátushpade ca paçáve anamīvá ishas karat* Soma verschaffe uns, dem zweifüssigen und dem vierfüssigen Gethier gesunde Nahrung RV. 3, 62, 14, und dass in den Brāhmaṇas gewohnheitsmässig der Mensch unter die Opferthiere gerechnet wird, denn dieselben sind: Mensch, Ross, Rind, Ziege, Schaaf. Man darf aber daraus doch nicht schliessen, dass der Mensch sich von dem Thier kaum verschieden gefühlt habe. Denn es werden auch Begriffe, die dem Begriffe »Mensch« weit ferner liegen als der Begriff »Thier«, in der gleichen Weise mit ihm verbunden. So werden z. B. in einem sehr alten vedischen Prosabuch MS. 1, 8, 1 (116, 4) jener fünfgliedrigen Reihe noch Gerste und Reis hinzugefügt, und dabei Mensch, Pferd, Rind, Ziege,

Schaaf, Gerste, Reis ausdrücklich als die sieben zahmen Thiere (*saptá grāmyáḥ paçávaḥ*) bezeichnet. Diese Ausdrucksweise erklärt sich vielmehr aus der Gewohnheit der Inder, zusammengehörige Dinge gern unter einen Begriff zusammenzufassen. So sagen sie *dyávā* »die beiden Himmel« statt »Himmel und Erde«, *pitárā* »die beiden Väter« statt »Vater und Mutter« (in demselben Sinne auch *mātárā*) und vieles der Art. Und so rechnen sie denn auch gelegentlich den Menschen unter die Haus- oder Opferthiere. Ich kann also in diesen vedischen Ausdrucksweisen keinen Grund sehen, von der bisherigen Auffassungsweise des Wortes **manu* abzuweichen. Die Annahme ist doch gewiss nicht gewagt, auch unsere Vorfahren hätten gemerkt, dass der Mensch den Thieren, die so vielfach stärker sind als er, durch seinen Verstand überlegen sei.

Was den Gebrauch betrifft, so bemerke ich nur, dass *manna* im Gotischen noch nicht in der Bedeutung Ehemann vorliegt. Vom Mhd. an wird es wie bei uns auch für den Ehemann gebraucht. *êman* scheint zuerst nur bei den Predigern vorzukommen, daneben mhd. *êlich man*, wie *êlich wîp*. (Das Nähere sehe man im Grimm'-schen Wörterbuch unter Mann).

Ueber das Wort Weib sagt Kluge nach Abweisung einer anderen Erklärung: »Wahrscheinlicher ist die Beziehung zu skr. *vip* ‚begeistert, innerlich erregt' (von Priestern), wozu ahd. *weibon* ‚schwanken, unstet sein'. Die Germanen hätten demnach die Bezeichnung Weib geschaffen, weil sie im Weibe *sanctum aliquid et providum* verehrten. Dann würde sich vielleicht das auffällige Genus etwa als ‚Begeisterung, Begeistertes' erklären«. Man sieht, es handelt sich bei dieser Etymologie nur um eine Möglichkeit, nach meiner Empfindung um eine ziemlich fern liegende. Ueber den Gebrauch von Weib will ich nur bemerken, dass im Altsächs., wie es scheint, *wîf* nur ein Frauenzimmer, nicht die Gattin bedeutet, im Ags. und Ahd. sowohl Frauenzimmer als Gattin, und so auch im Mhd. und Nhd.

Ueber Frau sagt Kluge: »aus mhd. *vrouwe*, ahd. *frouwa* F. »Herrin, Gebieterin, Frau von Stand, Dame, Gemahlin, Weib«; eine ursprünglich wohl nur hd. Femininbildung »Weib des Herrn, Hausherrin«, zu ahd. *frô* Herr, das uns verloren ging«. Es ist im Mhd. eine ehrende Bezeichnung jeder Person weiblichen Geschlechts, sie

mag verheirathet sein oder nicht. Im dreizehnten Jahrhundert ist *vrouwe* als Ehefrau noch nicht gewöhnlich.

2. Mann und Frau als Verbundene.

Als verbunden, zusammengehörig werden Mann und Weib bezeichnet durch die Ausdrücke Gemahl und Gatte. Ueber Gemahl sagt KLUGE: »Gemahl M. N. aus mdd. *gemahele* M. ‚Bräutigam, Gatte' und *gemahele* F. (sehr selten N.; so erst bes. seit Luther) ‚Braut, Gemahlin' (die Femininbildung Gemahlin fehlt dem Mhd. noch); ahd. *gimahalo* M. ‚Bräutigam, Gatte', *gimahala* (*gimâla*) ‚Braut, Gattin': eine bloss deutsche Bildung zu einem gemeingerm. Substant. *mathla-* (woraus *mahla-*) ‚öffentliche Versammlung, Verhandlung'; vgl. got. *mathl* ‚Versammlung, Markt' (dazu *mathljan* ‚reden'), anord. *mál* ‚Rede' (*mæla* ‚reden'), angls. *mædel* ‚Versammlung' (*madolian*, *mælan* ‚reden'), ahd. *mahal* ‚Versammlung, Kontrakt, Ehevertrag'; also auch das zu Grunde liegende Nomen hat nur im Deutschen die specielle Beziehung zu der Verlobungsverhandlung in der öffentlichen Versammlung vor der Volksgemeinde angenommen«. Also Gemahl ist eine Bezeichnung für die Verlobten und Gatten, die von der Verhandlung beim Abschluss der Verlobung hergenommen ist. Aber dass diese Verhandlung in der öffentlichen Versammlung vor der Volksgemeinde vor sich ging — diese Ansicht JACOB GRIMM's (RA. 433) wird von den neueren Juristen nicht als richtig anerkannt, welche vielmehr behaupten, dass in der Ueberlieferung die Verlobung immer nur als ein privates Rechtsgeschäft erscheine (vgl. SOHM, Recht der Eheschliessung S. 62; LEHMANN, Verlobung und Hochzeit nach den nordgermanischen Rechten, (München 1882), S. 76).

Was Gatte betrifft, so genügt es, auf GRIMM und KLUGE zu verweisen, wo nachgewiesen ist, dass es ursprünglich Genosse bedeutet und erst im Laufe der Zeit auf die Ehegenossen eingeschränkt worden ist. Es galt also sowohl für den Mann als die Frau und war auch in der Beziehung auf die letztere masc. (oder neutral). Unser Gattin ist eine Neubildung, die erst aus dem achtzehnten Jahrhundert nachgewiesen ist.

Litauisch.

Im Litauischen finden wir als Bezeichnung des Eheherrn noch das alterthümliche *pàts* (gleich *páti* u. s. w.). Dazu das Femin. *pati* (welches mit *pátnī* nicht identisch, sondern eine dasselbe ersetzende Neubildung ist), im Sinne von »Ehefrau, zunächst die des Wirthes« (d. h. Besitzers, vgl. *ipsa* im Sinne von *domina* CIL. 10, 2363). Beide Wörter werden auch im Sinne von »selbst« gebraucht, in welchem Falle *pàts* auch an der pronominalen Declination theilnimmt.

Neben *pàts* steht im Lit. und Preuss. *výras* (d. i. *vīras*, gleich skrt. *vīrá* u. s. w.).

An Wörtern für Ehefrau ist im Preussischen *gena* erhalten (gleich *γυνή*). Ferner ist zu bemerken, dass *mótė* die Mutter im Lit. auch die Bedeutung Eheweib angenommen hat (wie ja auch bei uns ein Mann seine Frau als »Mutter« bezeichnen und anreden kann). Im Lettischen giebt es noch *sèwa* die verheirathete Frau, was FICK zu ahd. *hīwo* stellt (s. oben S. 431).

Slavisch.

Im Slavischen ist das übliche Wort für Ehemann altsl. *mąžĭ*, serb. *muž* (MIKL. **mońžĭ*). Es bedeutet nicht nur Ehemann, sondern auch Mann im Allgemeinen und wird gewöhnlich mit dem deutschen Mann zu der Wurzel *man* denken gestellt. Das Wort für Weib, Eheweib ist *žena* (MIKL. **žena* gleich *γυνή*). Indem ich auf die Anführung solcher Wörter verzichte, welche in den einzelnen slavischen Sprachen gelegentlich in dem Sinne von Mann und Frau gebraucht werden können, bemerke ich nur noch etwas über diejenigen Wörter, welche Mann und Frau als Gatten bezeichnen. Die aus den Schriftsprachen bekannten altsl. *sąprągŭ* Gatte und *sąpręga* Gattin u. s. w. (s. MIKL. **preng*) sind nach LESKIEN's Angabe nirgends volksthümlich, wesshalb er annimmt, dass sie wohl nur aus dem höheren Stile der Kirchensprache als Uebersetzung von ὁ und ἡ σύζυγος eingedrungen seien. Ein altes Wort für Mann und Frau als Verbundene ist der Dual *malŭžena* (s. MIKL. s. v.), doch ist der erste Bestandtheil des Wortes unklar. Vielleicht ist auch altsl. *sąlogŭ* und *sąložĭ* alt. (Ueber altsl. *potĭpěga* vgl. die Nachträge).

Zusammenfassung.

Es ist nunmehr, nach einer langen Wanderung, Zeit, die empfangenen Eindrücke zu ordnen. Ich theile die Bezeichnungen für Ehemann und Ehefrau ihrer Bedeutung nach in fünf Gruppen.

1. Sie sind als Herr und Herrin bezeichnet.

Dahin gehören skrt. *páti* und *pátnī* und die diesen entsprechenden Wörter. Aus skrt. *páti*, zd. *paiti*, griech. *πόσις*, lat. *potis*, got. *-faths*, lit. *pàts* folgt, dass im Idg. ein Wort **póti* (Nom. *pótis*) mit der Bedeutung »Herr« vorhanden gewesen ist. Dass es auch damals schon im Sinne von Hausherr gebraucht wurde, ist wahrscheinlich, ob auch schon als »Ehemann«, darüber lässt sich nichts vermuthen. Neben dem Masc. steht skrt. *pátnī*, zd. *pathni*, griech. *πότνια* (das lit. *pati* ist eine Neubildung). Es ist im hohen Grade wahrscheinlich, dass auch dieses Wort idg. ist, also neben **póti* ein *pótnī* gestanden hat, und zwar wegen der Art der Ableitung. Man nahm früher an, dass das *n* von einem alten Stamme auf *n* herrühre, aus dem *póti* hervorgegangen sei. In diesem Falle also wäre die Bildung sicher uralt. Mir erscheint jetzt die Ansicht von BRUGMANN wahrscheinlicher, wonach die Bildung so erfolgt ist, als ob ein *n*-Stamm vorliege, nämlich mit Anlehnung an Paare, wie sie im skrt. *tákshan* (*τέκτων*) *takshṇí* vorliegen, und schon für die idg. Zeit vorauszusetzen sind (BRUGMANN, Grundriss 2, 315). Auch bei dieser Ansicht aber muss man die Bildung in die Ursprache schieben. Denn die Annahme, dass die Analogiebildung in jeder der betheiligten Sprachen für sich eingetreten sei, ist durch die Form *πότνια* ausgeschlossen, welche im Griech. eine Antiquität ist (vgl. *τέκταινα*). Demnach ist **pótnī* eine Ableitung von **póti* und steht neben seinem Grundwort, wie »Herrin« neben »Herr«; eine sprachliche Thatsache, welche auf einen gesellschaftlichen Zustand weist, in dem ein Mann (nicht etwa die Mutter der Mutterrechtszeit) das Haus regierte.

Die älteste nachweisbare Bedeutung des Paares **póti* und **pótnī* war wohl (wie aus den S. 406 gegebenen altindischen Belegen hervorgeht) die, dass **póti* denjenigen bedeutet, der über etwas verfügte. Gewöhnlich stellt man **póti* zu der Wurzel, welche im Sanskrit *pā* »behüten, beschützen, bewahren« bedeutet, nimmt an,

dass das Verbum die Bedeutung treuer bewahrt habe und übersetzt also **póti* durch »Schützer«. Mit Sicherheit lässt sich das nicht mehr ausmachen. Das Suffix *-ti* bildet überwiegend Abstracta, und so mag man annehmen, dass **póti* ursprünglich »Herrschaft« bedeutet habe und dann erst Herr. Doch diese Erwägungen greifen in eine Zeit zurück, die vor derjenigen liegt, mit der sich diese Arbeit beschäftigt. Für uns ist es wichtiger, zu ermitteln, wie zwei Worte, welche ursprünglich Herr und Herrin bedeuteten, zu Bezeichnungen für Ehemann und Ehefrau wurden, und sodann, weshalb die einmal vorhandenen in einer Reihe von Sprachen verloren gingen. Die erste Frage erledigt sich leicht. Denn nichts ist natürlicher, als dass der Hausherr und die Hausfrau Bezeichnungen, welche ihnen von den anderen Hausgenossen beigelegt wurden, auf einander übertrugen (etwa wie heute noch Ehegatten sich als Vater und Mutter anreden). Die andere kann nur vermuthungsweise beantwortet werden. Ich möchte glauben, dass die zwei Bedeutungen Herr und Ehemann in einem Worte übel empfunden wurden. Die Griechen halfen sich, indem sie *δεσπότης* nur in dem Sinne von Herr, *πόσις* nur als Ehemann gebrauchten, andere Völker suchten andere Wörter. Indess ist über das Auf- und Abkommen der Wörter schwer etwas Sicheres zu sagen. Ich äussere diese Vermuthung auch nur, um zu zeigen, dass, wenn man den Verlust des alten Wortes für Eheherr erklären will, es nicht etwa nöthig ist, eine Veränderung in den Einrichtungen und Sitten der Völker als mitwirkend zu denken.

Ausser **póti* und **pótnī* gehört unter diese Nummer das deutsche Frau (s. oben S. 433).

2. Jeder von beiden Gatten wird nach Eigenschaften seines Geschlechtes benannt, und zwar

a) Der Mann. Dahin gehören skrt. *nár*, zd. *nar*, griech. *ἀνήρ*. Die Etymologie steht nicht fest. Der Gebrauch führt darauf, dass das Wort ursprünglich den kräftigen Mann mit besonderer Beziehung auf kriegerische Tüchtigkeit bezeichnete. Die Bedeutung Ehemann hat sich offenbar im Sonderleben des Griechischen entwickelt. Ferner gehört hierher skrt. *vīrá*, zd. *vīra*, lat. *vir*, altir. *fer*, got. *vair*, lit. *výras*. Mit Sicherheit lässt sich eine Urform **viro-* erschliessen mit wechselnder Quantität des *i*. Der Gebrauch, namentlich des Sanskrit

und Lat. zeigt, dass *vir* den kraftvollen Mann, den Helden bezeichnete. Es liegt nahe, das Wort mit *vīs* in etymologischen Zusammenhang zu bringen. Die Bedeutung Ehemann scheint sich erst in den Einzelsprachen ausgebildet zu haben.

Eine Beziehung auf geschlechtliche Tüchtigkeit liegt also in diesen beiden Wörtern nicht. Ich habe sie nur gefunden in dem arm. *air*, das zu griech. *ἄρρην* männlich und skrt. *ṛshabhá* Stier gehört. Unsicher ist, ob sie in got. *aba* vorliegt (s. oben S. 431). In dem germ. Mann finden wir die Hindeutung auf den Verstand. Die Bedeutung Ehemann hat dieses Wort in der Urzeit jedenfalls nicht gehabt.

b) Die Frau. Sicher gehört hierher skrt. *jāyá*, dessen Zusammenhang mit *jáyate* »pflanzt sich fort« oben S. 411 hervorgehoben ist. Dagegen muss das Urtheil zweifelhaft bleiben über skrt. *jáni*, *jāni* (in dem Compos. *dvijáni* zwei Weiber habend), *gná*, zd. *jéni* (dessen *é* d. i. *ē* auf *ĕ* zurückgeht), *ghena* (dessen *gh* aus *g* entstanden ist), arm. *kin*, griech. *γυνή* (beot. *βανα*), altir. *ben*, got. *qēns* (Stamm *qēni*) und *qino*, preuss. *gena*, altsl. *žena*. Es ist zwar sicher, dass *gná ghena kin γυνή ben qino gena žena* auf die Urform **gená- *gná* zurückgehen und dass das *g* derselben das velare gewesen ist, ferner dass *qēns* mit *jāni* identisch ist, dass also auch das *j* von *jāni* und also wohl auch das von *jáni* aus der velaren Media hervorgegangen sind, aber hinsichtlich der Etymologie sind wir in Verlegenheit. Man brachte diese Wörter früher mit skrt. *jan* sich fortpflanzen (Praes. *jáyate*, wozu *jāyá*), *jánas* Geschlecht, griech. *γίγνομαι γένος* u. s. w. zusammen und erklärte also die Frau als »die Gebärende«. Nun haben aber *jan γένος* u. s. w. nicht ein velares, sondern ein palatales *g*. Will man die alte Etymologie festhalten, so muss man zwischen den zwei *g* eine geschichtliche Vermittelung suchen, was noch nicht in einer mich überzeugenden Weise gelungen ist. Im andern Falle muss man (was BRUGMANN, Grundriss 1, 345 gethan hat), sich entschliessen, die erstgenannten Wörter von den letztgenannten, also z. B. *jáni* von *jan* zu trennen und auf eine Etymologie zu verzichten. Ich habe, in der Hoffnung, dass es noch gelingen wird, eine Vermittelung zu finden, die Wörter an dieser Stelle erwähnt. Dass **gená* schon in der Urzeit Ehefrau bedeutete, ist sehr wahrscheinlich.

Was *mulier* und W e i b ihrer Herkunft gemäss bedeuteten, habe ich oben S. 427 und 433 unentschieden gelassen.

3. D i e F r a u w i r d n a c h i h r e r B e z i e h u n g z u m M a n n e g e n a n n t.

Eine solche Beziehung liegt vor in skrt. *vadhū́*, welches zu zd. *vad* heimführen gehört, und wahrscheinlich auch in *uxor*. Wenigstens erscheint mir unter den Etymologieen dieses Wortes die ansprechendste die, dass es mit *vehere* zusammengehört (also **vexa*) und sein Suffix dem Einfluss von *soror* verdankt (vgl. v. BRADKE, ZDMG. 40, 665, BEZZENBERGER, Beitr. 14, 79 und 95, PAUL und BRAUNE Beitr. 13, 184). Ob in der Urzeit schon ein Wort von dieser Bedeutung dagewesen ist, vermögen wir nicht mehr zu entscheiden.

Ferner wird die Frau als die Bettgenossin des Mannes bezeichnet in *ἄλοχος ἄκοιτις παράκοιτις*. FICK Wtb. 1, 749 hält *ἄλοχος* für ein proethnisches Wort, indem er es dem altsl. ursprünglich adjectivischen *sąlogŭ consors tori* gleichstellt. Da nun aber *α-* und *są* sich nicht völlig gleichstehen, so kann man die Urgestalt des Compositums, das wohl in die ältesten Zeiten zurückreichen mag, nicht mit Sicherheit feststellen.

Skrt. *nā́rī* und zd. *nairi* sind von *nár* geradezu abgeleitet, doch bedeuten beide nicht eigentlich Ehefrau.

Endlich ist an dieser Stelle auch noch des indischen *bhártar bhāryā* zu erwähnen. Der *bhártar* ist der E r h a l t e r des Hauses und insbesondere seiner Gattin, und sie die erste der z u E r h a l t e n d e n. Insofern kann man sagen, dass sie nach ihrem Verhältniss zu ihm benannt sei.

4. D a s s d e r M a n n n a c h s e i n e r B e z i e h u n g z u r F r a u genannt wird (*ἀκοίτης, παρακοίτης*) ist etwas ganz Seltenes.

5. D i e b e i d e n w e r d e n b e z e i c h n e t a l s z u e i n e m P a a r e v e r b u n d e n.

Hiermit haben wir die jüngste Schicht der Benennungen erreicht. Nirgend finden wir Benennungen, die über eine einzelne Sprache hinausgingen. Denn auch das griechische *σύζυξ σύζυγος*

und das lateinische *conjux* haben keine geschichtliche Beziehung zu einander, da *σύζυξ* erst ein verhältnissmässig modernes Wort ist. Eine Bezeichnung dieser Art scheint im Sanskrit zu fehlen, aus dem Griechischen gehört dahin *σύζυξ σύζυγος συνάορος* (s. S. 424), aus dem Lat. *conjux*, aus dem Slavischen *sąprągŭ*, aus dem Keltischen *céle*, aus dem Deutschen Gemahl und Gatte. Ueber *maritus* und *marita* s. oben S. 426.

Der Grund, warum solche Bezeichnungen erst spät auftauchen, liegt auf der Hand. Die Stellung des Mannes zur Frau und die der Frau zum Manne waren nach alter Meinung zwei so verschiedene Dinge, dass man nicht darauf kommen konnte, Mann und Frau durch das gleiche Wort zu bezeichnen.

Anhang.

Wörter für Ehe sind in alter Zeit nicht vorhanden.

Hieraus nun erklärt sich die Thatsache, dass es ein gemeinindogermanisches Wort für Ehe nicht giebt, und dass auch in den Einzelsprachen, welche sich auf einer alterthümlichen Stufe gehalten haben, kein derartiges Wort vorhanden ist. Um diese Behauptung zu erhärten, gehe ich die indischen, griechischen und lateinischen Wörter durch, welche man etwa in Anspruch nehmen könnte.

Aus dem Indischen kommen in Betracht *vivāhá patitvá janitvá*. *Vivāhá* im RV. nicht vorliegend, kommt im AV. zweimal im Sinne von Hochzeit vor, in den Rechtsbüchern bedeutet es »Eheschliessung«. Der Satz *athāshṭau vivāhā bhavanti* wird von JOLLY, Ueber die rechtliche Stellung der Frauen bei den alten Indern (München 1876) S. 50 ungenau übersetzt: »es giebt acht Eheformen«, statt: »es giebt acht Arten der Eheschliessung«, oder wie BÖHTLINGK-ROTH sagen, »acht Arten der Heirath«. Etymologisch aber bedeutet das Wort nicht einmal die Eheschliessung als Ganzes, sondern einen Vorgang bei derselben, nämlich die Wegführung der Braut (die Führung derselben, der Brautzug ist *vahatú*). *patitvá* wird von BÖHTLINGK-ROHT durch »Gattenschaft, Eheverbindung« übersetzt. Es liegt vor RV. 1, 119, 5 *á vām patitvám yóshāvṛṇīta* »das Weib wählte die Gattenschaft von euch beiden, wählte euch beide zu Gatten«. *janitvá* liegt vor in den Worten: *hastagrābhásya didhishós távedám pátyur janitvám abhí sám babhūtha* RV. 10, 18, 8, die ich mit HILLEBRANDT ZDMG. 40, 709 übersetze: »du bist bestimmt zur Gattinnenschaft

des Gatten hier, der deine Hand ergriffen und dich begehrt hat«. *patitvá* ist also die Lage des Gatten, *janitvá* die der Gattin. Beide Worte zusammen würden erst das ergeben, was wir unter »Ehe« verstehen.

Was das Griechische betrifft, so genügt das Zeugniss des grössten Kenners griechischer Zustände des Aristoteles im ersten Buch der Politik (BEKKER 2, 1253[b]), welcher, von der Gewalt des Haushalters sprechend, sagt: *ταῦτα δ' ἐστὶ δεσποτικὴ καὶ γαμικὴ* (*ἀνώνυμον γὰρ ἡ γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς σύζευξις*) »das ist die Gewalt des Herrn und des Ehemannes«. Dabei findet Aristoteles, dass *γαμικὴ* kein treffender Ausdruck sei, da *γάμος* nicht Ehe, sondern Hochzeit bezeichnet, er wendet *γαμικὴ* aber an, weil, wie er sagt, es (in seiner Sprache) keinen Namen giebt für das eheliche Verbundensein von Mann und Weib.

Aus dem Lateinischen kommen *matrimonium* und *nuptiae* in Betracht. *Matrimonium* bedeutet die Mutterschaft, das heisst den Antheil, welchen die *mater familias* an der ehelichen Verbindung hat, ist also mit dem indischen *janitvá* zu vergleichen. Dieser Etymologie entspricht denn auch der älteste Gebrauch. Es heisst von der Frau, sie geht (*it*) *in matrimonium* (Pl.), *locatur*, *deditur in m.* (Pl.), *collocatur in m.* (Cic.), *datur* (Cic.). Vom Mann sagt man: *ducit aliquam in matrimonium* (Cic.), *habet in matrimonio*, *expellit ex matrimonio* (Cic.). Schon etwas ferner liegt das livianische: *aliquam sibi matrimonio jungere.* Die Juristen verstehen schliesslich darunter: Ehebündniss, so z. B. *sed siquidem per errorem tale matrimonium contractum fuerit* Gaius 1, 75; *et qui ex eo matrimonio nascuntur, et cives Romani et in potestate parentum fiunt* Gaius 1, 57. *Nuptiae* bedeutet etymologisch die Verhüllung der Frau, im ältesten Sprachgebrauch aber den Akt der Verheirathung, insbesondere das Hochzeitsfest, z. B. *quasique istius causa amoris ex hoc matrimonio abierim cupiens istius nuptiarum* als ob ich aus Liebe zu jenem Manne aus dieser meiner Ehe (Hausfrauenschaft) weggegangen wäre, begierig nach der Verheirathung mit jenem Plautus mil. 4, 4, 29. *Ut bene me haberem filiae nuptiis* damit ich mich wohl befinde bei der Hochzeit meiner Tochter Aul. 2, 8, 2. *Nuptias adorna* Aul. 2, 1, 35. *Hodie fient nuptiae* (Curc.) u. s. w. Man spricht übrigens ebensogut von den *nuptiae* des Mannes, wie des Mädchens, z. B. *dum ego cum Casina faciam nuptias* Cas. 2, 8, 50. *Sed erus nuptias meus hodie*

faciet. Quoius ducit filiam? Aul. 2, 4, 9. Bei den Juristen kann man häufig auch noch Verheirathung übersetzen, z. B. *nam a quarundam nuptiis abstinere debemus* Gaius 1, 59. Wenn es aber in derselben Stelle weiter unten heisst: *nam inter me et eam nuptiae non possunt consistere*, so ist *nuptiae* doch wohl als »Ehe« gedacht.

Die Wörter, welche »Ehe« in unserem Sinne bedeuten, sind, verglichen mit den eben genannten, erst jüngeren Datums. Ich erwähne aus denselben nur *conjugium* und Ehe. Von *conjugium* gilt wie von *conjux*, dass es weder ein alt-volksthümliches, noch ein juristisch-technisches Wort ist. Es bedeutet theils den Act der Verbindung, z. B. *cum sit hoc natura commune animantium ut habeant lubidinem procreandi, prima societas in ipso conjugio est, proxima in liberis* Cicero off. 1, 17, theils wirklich den Zustand des Verbundenseins, z. B. *columbae conjugii fidem non violant* (Plinius).

Ueber unser Wort Ehe verweise ich auf die Ausführung von Kluge.

Zweites Capitel.

Wittwe. Waise.

In einer Anzahl idg. Sprachen giebt es ein gleiches Wort, welches Wittwe bedeutet. Dasselbe lautet skrt. *vidhávā*, lat. *vidua*, altir. *fedb*, got. *viduvō*, preuss. *widdewū*, altsl. *vĭdova* lautet, und wird also im Idg. **vidhévā* gelautet haben. Man erklärte dieses Wort früher aus *vi* und *dhava* (der Mann) und übersetzte »die Mannlose«. Indessen Böhtlingk-Roth haben schon unter *dhava* darauf hingewiesen, dass das junge Wort *dhava* sich vielmehr aus einer missverstehenden Auffassung von *vidhávā* entwickelt haben dürfte, und man stimmt jetzt wohl meist der von Roth KZ. 19, 223 aufgestellten Ansicht zu, wonach *vidhávā* von dem im Sanskrit vorliegenden (zuerst von Roth erkannten) Verbum *vidh* »leer werden von, mangeln einer Sache« gehörte.

Dieses Wort für Wittwe war ein isolirtes Femininum. Ein gleichstämmiges oder überhaupt ein Wort für Wittwer hat daneben nicht bestanden. Vielmehr können wir in den meisten Einzelsprachen beobachten, wie neben das alte Wort für Wittwe ein jüngeres Wort für Wittwer tritt. Das zeigt die folgende Uebersicht.

Im Sanskrit habe ich ein Wort für Wittwer nicht gefunden. Zwar hält ROTH es für möglich oder wahrscheinlich, dass in RV. 10, 40, 8 ein Wort *vidháva* »Wittwer« stecke, und GRASSMANN stimmt ihm zu. Aber die Vermuthung ist ganz unsicher. Der Vers lautet *yuváṃ ha kṛçáṃ yuváṃ açvinā çayúṃ yuváṃ vidhántaṃ vidhávām uru-shyathaḥ*. Die Worte *vidhántaṃ vidhávām* congruiren nicht. Um die Congruenz herzustellen, nimmt ROTH an, dass *vidhávām* durch metrische Verlängerung aus *vidhávam* entstanden sei, und würde also übersetzen: »ihr beide rettet den Kṛça, ihr o Açvinā den Çayu, ihr den opfernden Wittwer«. LUDWIG dagegen, der andere grammatische Grundanschauungen hat, fasst *vidhántam* als Fem. und übersetzt: »die verehrende Mannlose«. Es liegt aber überhaupt keine Nothwendigkeit vor, die beiden Wörter mit einander zu verbinden. Nichts hindert uns, zu übersetzen: den Verehrenden und die Wittwe. Der tiefere Sinn des Verses bleibt bei jeder Uebersetzung im Dunkel, da wir weder von diesem Wittwer, noch von dieser Wittib sonst das Geringste wissen[1]).

Ueber den Befund im Keltischen (wo altir. *fedb* vorliegt) lasse ich THURNEYSEN reden: »Für Wittwer kenne ich aus den älteren Sprachperioden keine Belege, in den heutigen Dialekten: breton. *iñtaoñ* = air. *óentaim óintam*, welches *caelebs* glossirt und mittelirisch auch von mannlosen Weibern gebraucht wird; es bedeutet wohl ursprünglich »einsam ruhend«. Im cymr. sagt man: *gwr gweddw* »Mann, der eine Wittwe ist«. Seit mittelirischer Zeit heisst »Wittwe« in dem irischen Sprachzweige *ban-trebthach*, d. h. weiblicher Landbebauer. Dazu ist nun neuirisch für »Wittwer« gebildet: *fear-bhaintreabhach*, d. h. männliche Wittwe.«

Im Germanischen hat man längst Wittwer als die jüngere Bildung erkannt. JACOB GRIMM, DGr. 3, 341 behandelt Wittwer unter der Rubrik: »*masculina moviert aus femininis*« und sagt: »diese überhaupt seltenen und schwierigen fälle sind besonderer aufmerksamkeit werth, alle setzen voraus, dass der weibliche begriff im gebrauch überwiegt und er dann dem männlichen, dessen man

1) Das Adj. *vidhura*, welches bei Baudh. 2, 10, 17, 4 mit *widower* übersetzt wird, heisst wohl vielmehr »alleinstehend«. Uebrigens ist es mit *vidhávā* nicht verwandt, sondern heisst eigentlich »der Deichsel beraubt« und dann erst »alleinstehend« u. s. w.

weniger bedarf, zu grund gelegt wird. So bezieht sich die viduität zwar auf den mann wie auf die frau, allein die hinterbliebene ehefrau erscheint weit verlaszener und bedürftiger, darum wird unser nhd. *witwer* wohl aus *witwe* abzuleiten sein u. s. w.« Was GRIMM hier als wahrscheinlich vorträgt, können wir jetzt als sicher bezeichnen. Unsere Ueberlieferung gestattet uns ein gemeingermanisches Wort für Wittwe aus dem got. *viduvo*, alts. *widowa*, ags. *videve*, ahd. *wituwa* u. s. w. zu erschliessen, aber aus dem ahd. *wituwo* und dem mhd. *witwære* lässt sich ein gemeingermanisches Wort nicht gewinnen. Was das ahd. *wituwo* betrifft, so möchte JACOB GRIMM es zwar direct mit *viduus* vergleichen. Das geschah aber, weil er *viduus* für ebenso ursprünglich hielt, wie *vidua*, eine Annahme, die sich angesichts der Thatsachen in den übrigen Sprachen nicht halten lässt. Wir werden also auch *wituwo* für eine Neubildung zu halten haben, die sich an *wituwa* anlehnte. KLUGE macht in seinem Artikel, der auf demselben Standpunkt steht, noch auf das nhd. Wittmann aufmerksam, woneben dann, nachdem die Bildung desselben vergessen war, auch noch wieder ein Wittfrau gebildet worden ist (vgl. das Keltische).

Im Preussischen ist im Katechismus noch das alte *widdewū* »Wittwe« erhalten. Im Litauischen dagegen sind Neubildungen eingetreten, nämlich erstens *szeirÿs* und *szeirė̃* und sodann *naszlÿs* und *naszlė̃*. Die beiden erstgenannten Wörter sind Substantivirungen eines Adjectivums, welches mit dem altsl. *sirŭ orbus* identisch ist. Ueber das andere Paar weiss ich nichts zu sagen.

Im Slavischen liegt die Sache wie im Germanischen. Im altsl. haben wir *vĭdova* (s. MIKLOSICH unter **vĭdova*), dazu serb. *obudovjeti* »Wittwe werden«, und eine deutliche Neubildung *vĭdovĭcĭ* »Wittwer«. In den übrigen slavischen Sprachen liegt überall das Ebenbild des altsl. *vĭdova* vor. Ein Wort für Wittwer finde ich noch im Russischen, wo es ebenfalls Neubildung ist, und im Serbischen *udov* (neben *udova*), mit dem es ebenso steht, wie mit dem ahd. *wituwo*.

Danach kann man nun wohl auch mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass im Lateinischen *vidua* das ältere Wort ist, dem *viduus* nachgebildet worden ist. Der Sprachgebrauch stimmt zu dieser Annahme. *vidua* kommt bei Plautus nicht selten vor, und zwar stets als Substantivum (wie auch *vidhávā* im RV. Subst. ist),

für *viduus* giebt es nur einen Beleg, nämlich Merc. 4, 5, 13 (Ussing): ***plures viri sint vidui quam nunc mulieres***, eine Stelle, die der Annahme, dass *viduus* erst aus *vidua* gebildet sei, günstig ist. *viduus* beraubt und *viduo* berauben kommen von Virgil an vor. Demnach wäre in einem Wörterbuch zu ordnen: 1) *vidua* Wittwe, 2) *viduus* Wittwer, 3) *viduus* beraubt.

Zu dem gleichen Resultat führt auch die Betrachtung des Griechischen, welches ein anderes Wort für Wittwe hat.

Im Griechischen nämlich heisst die Wittwe *χήρη*, z. B. *μὴ παῖδ' ὀρφανικὸν θείης χήρην τε γυναῖκα* damit du nicht deinen Sohn verwaist machst und dein Weib zur Wittwe *Z* 432. Im Gesetz von Gortyn heisst ein vom Manne geschiedenes Weib *χηρεύονσα*. Ein Name für Wittwer ist im alten Griechisch nicht vorhanden, denn *χῆρος* ist ein verhältnissmässig junges Wort. Es dürfte zuerst vorkommen bei Aristoteles (Bekker 612[b] 34): *οὐ προαπολείπουσι περιστεραὶ τὴν κοινωνίαν πλὴν ἐὰν χῆρος ἢ χήρα γένηται*« die Tauben geben die Gemeinschaft nicht auf, ausser wenn das Männchen Wittwer oder das Weibchen Wittwe geworden ist«. Auf Grund dieses Thatbestandes meinte schon Nauck zu Aristophanes pag. 149: *masculinum ὁ χῆρος quod ab feminino suo derivatum est neque adeo mature ascitum videtur* u. s. w. (wobei er sich auf Lobeck Pathol. p. 29 beruft)[1].

Wenn man diese sprachliche Thatsache zusammenhält mit dem, was von mir unten über die Wiederverheirathung von Wittwen in Indien ausgeführt ist und den bekannten Ueberlieferungen anderer idg. Völker, so ergiebt sich der sichere Schluss, dass in der Urzeit eine zweite Heirath der Frau durch die Sitte ausgeschlossen war, während die wiederholte Heirath des Mannes natürlich erschien. Das ist wiederum ein Punkt, der zu der Hypothese des Mutterrechts nicht passt.

Waise.

In drei Sprachen erscheint ein übereinstimmendes Wort, nämlich *ὀρφανός*, *ὀρφανικός* und *ὀρφο-* in *ὀρφοβότης* im Griechischen, *orbus* im Lateinischen, *orb* im Armenischen (Hübschmann No. 231).

1) Das Albanesische bleibt aus dem Spiele, weil das dort vorliegende Wort für Wittwe aus dem Lateinischen entlehnt ist, und das Armenische, weil *airi* sich bis jetzt einer Deutung entzieht.

Die Grundbedeutung scheint nicht etwa »beraubt« zu sein — eine Bedeutung, die im Lat. von Cicero an vorliegt — sondern »klein«, denn im Sanskrit entspricht genau *árbha* und *arbhaká* »klein, unbedeutend, schwach, gering, wenig, jung, kindisch«. Eine vergleichbare Bedeutungsentwickelung liegt in *pupillus* vor. Ob aber das Wort schon in der Urzeit verwaist oder nur klein bedeutete, lässt sich nicht entscheiden. Das erstere ist wohl wahrscheinlicher, da es immerhin auffällig sein würde, wenn sich in drei Sprachen ganz unabhängig dieselbe Entwickelung vollzogen hätte.

Die Bezeichnungen für Waise in den übrigen Sprachen, so got. *viduvairna*, dessen Zusammenhang mit *viduvo* ebenso deutlich ist, wie das Suffix unklar, altsl. *sirŭ*, russ. serb. *sirota* (vgl. S. 444), lassen keinen Schluss auf Urzustände zu.

Blutsverwandtschaft.

Drittes Capitel.

Vater und Mutter.

I. Vater.

Das unserem Vater entsprechende Wort lautet im Sanskrit *pitár*, im Altpersischen und Zend *pitar*, im Griechischen *πατήρ*, im Italischen *pater*, im Altirischen *athir*, im Armenischen *hair*. Das Wort hat also dem Idg. angehört, wo es **pətér* gelautet haben wird (*ə* ein unbestimmter Vocal).

Um ein Urtheil über den ältesten Gebrauch und eine Vermuthung über den Ursprung zu ermöglichen, wird es nützlich sein, über das Vorkommen von *pitár* im Veda Einiges mitzutheilen. Man dachte bei dem Worte *pitár* nicht (oder nicht vorzugsweise) an den Vater als Erzeuger. Wie wenig *pitár* sich mit Erzeuger deckt, lässt sich schon daraus ersehen, dass *janitár* daneben stehen kann. So erscheint — zufällig kennen wir die Verbindung nur bei Göttern — mehrfach *dyáush pitá janitá* »der Vater und Erzeuger Himmel«. RV. 4, 17, 12 heisst es: *kiyat svid índro ádhy eti mātúḥ kiyat pitúr*

janitúr yó jajāna »wie viel wohl hat Indra von der Mutter, wie viel von dem Vater, Erzeuger, der ihn erzeugt hat?« Man stellt sich den Vater vielmehr vor als den Inbegriff der Güte und Hülfsbereitschaft. In diesem Sinne wird es häufig von Göttern gesagt, so z. B. von Agni, Varuṇa, Bṛhaspati, später Prajāpati, wobei denn natürlich die Bildlichkeit in der Anwendung hervortritt. So heisst es z. B. von Agni: *agniṃ manye pitáram agnim āpim agniṃ bhrātaraṃ sádam it sákhāyam* Agni halte ich für meinen Vater, Agni für meinen Verwandten, Agni für meinen Bruder, Agni für meinen beständigen Freund 10, 7, 3. Namentlich aber erscheint *pitár* in diesem Sinne als Bezeichnung des menschlichen Vaters, z. B.: *trātá no bodhi dádṛçāna āpir abhikhyātá marḍitá somyánām, sákhā pitá pitṛ́tamaḥ pitṝṇám* sei uns Schützer, erscheinend als Freund, gnädig hinschauend auf die Soma-Opferer, Freund, Vater, der väterlichste der Väter 4, 17, 17. *vásyāñ indrāsi .me pitúr utá bhrátur ábhuñjataḥ* besser bist du, o Indra, für mich als (ein) Vater und als ein karger Bruder 8, 1, 6. *nahi tvád anyán maghavan ná ápyaṃ vásya ásti pitá caná* nicht ist andere Verwandtschaft besser als du, o Indra, nicht einmal der Vater 7, 32, 19. Der Vater heisst *cáru* lieb, *prámati* vorsorgend, *suçéva* gütig. In einem Loblied auf Soma kommen die Worte vor: *yásya svádishṭā sumatiḥ pitúr yathā* dessen Wohlwollen süss ist, wie das eines Vaters 8, 86, 4. Betreffend das Verhältniss des Sohnes zum Vater wird erwähnt, dass der Vater ihn auf den Armen trägt (1, 38, 1), auf dem Schoosse hält (5, 43, 7). Ein Betender sagt: *pitúr ná putráḥ sicam á rabhe te* ich ergreife den Zipfel deines Gewandes, wie der Sohn den des Vaters 3, 53, 2. Häufig wird gesagt, dass die Söhne (auch die *jantávaḥ* 10, 48, 1 sind wohl die Söhne) den Vater in der Noth anrufen, dass er ihnen zugänglich ist. Der Sohn begrüsst jubelnd den Vater (7, 103, 3). Die strafende Gewalt des Vaters wird selten erwähnt, so: *yán mā pitéva kitaváṃ çaçāsá* als ihr mich gestraft habt, wie der Vater den Spieler 2, 29, 5. Eine Hindeutung darauf, dass die Söhne das Gut des altgewordenen Vaters theilen, liegt vor 1, 70, 10.

Demnach darf man wohl sagen, dass die Benennung *pitár* nicht von einem beobachtenden Erwachsenen ersonnen, sondern aus der Empfindung der Kinder hervorgegangen ist, welche von Erzeugen und Gebären noch nichts wissen. Mit dieser Auffassung stimmt

denn auch die mir wahrscheinlichste Ansicht über die Etymologie des Wortes, die ich in den Worten von BÖHTLINGK und ROTH (unter *mātár* gebe): »*pitar* und *mātar* sind zwar urindogermanisch, aber schwerlich die ältesten Namen für Vater und Mutter. Diese werden *pa* und *mā* oder ähnlich (vgl. *tata* und *nanā*) gelautet haben, und diese Naturlaute mögen in einer späteren schon reflectirenden Periode der Sprache bei der Bildung von *pitar* und *mātar* maassgebend gewesen sein«[1].

Ausser dem eben besprochenen Worte für Vater giebt es noch andere, welche entweder der Stufe der Lallworte noch näher stehen, oder auf derselben gänzlich verblieben sind. Sie enthalten als Vocal fast durchaus *a*, als Consonanten *p* (*papa*) oder *t* (*tata*, *ata*). Einige derselben bezeichnen aber nicht bloss den Vater, sondern auch den Grossvater oder Bruder des Vaters (so wenigstens in einer preussischen Weiterbildung), oder auch einen älteren Mann überhaupt. Ja es dürfte auch das homerische *τέττα* hierher gehören, womit Diomedes *Δ* 412 den Sthenelos anredet. Es entsteht deswegen die Frage, ob dieselben ursprünglich nur dem Vater zukamen und eine Erweiterung ihres Gebrauches erfuhren, oder ob der weitere Gebrauch der ursprüngliche ist. Die Frage lässt sich nicht sicher entscheiden, doch scheint mir die erste Annahme die wahrscheinlichere.

Ich behandle zuerst die Formen mit *p*, dann die mit *t*.

1. Die Formen mit *p*.

Alt überliefert ist nur das griechische *πάππα* (als Voc.), das nebst *παππάζω* bei Homer vorliegt[2]. Das lateinische *pāpa* erscheint erst bei Kirchenschriftstellern. FICK 1, 656 behauptet, das Wort sei nur in diesen beiden Sprachen nachzuweisen, in die übrigen Sprachen sei es erst aus diesen gedrungen. Das mag wohl sein. Dass solche Wörter wandern, wird u. a. durch die Thatsache bewiesen, dass das türkische *baba* von einigen slavischen Sprachen und dem Albanesischen angenommen worden ist.

---

1) Wenn dieselben Gelehrten *mātár* als »Bildnerin des Kindes im Mutterleibe« erklären und damit auf die Wurzel *mā* beziehen, so meinen sie also, dass die Inder das Naturwort reflectirend mit der Wurzel *mā* in Zusammenhang gesetzt haben mögen.

2) Ueber *ἄππα* vgl. NAUCK, Aristophanes Byz. p. 155.

2. Die Formen mit *t*.

Im Sanskrit erscheint *tatá* schon im RV. flectirt, also Nom. *tatás*, so dass das ursprüngliche *tata* dem gegenüber als Voc. erscheint. Es wird im RV. in einigen humoristischen Wendungen gebraucht. So sagt Jemand von sich: wir sind eine strebsame Familie, *kārúr ahám tató bhishág upalaprakshinī naná* ich bin ein Sänger, Papa ein Heilkünstler, Mama dreht den Mühlstein 9, 112, 3. Und in einer Bitte um (Haar)wuchs heisst es: *asáu ca yá na urvárád imám tanvàm máma átho tatásya yác chiraḥ sárvā tá romaçá kṛdhi* was hier unser Feld ist, und meinen Leib hier, und Väterchens Kopf, das alles lass bewachsen sein 8, 91, 6. In nicht scherzhafter und vertraulicher Weise heisst es von einem Sohne: *sa pitaram etyovāca : tata* u. s. w. Er ging zu seinem Vater und sprach: Väterchen AB. 5, 14, 3. 7, 15, 8. *tata* wird ferner beim Todtencult als Anrede an den verstorbenen Vater gebraucht (und zwar verbunden mit *pitāmaha* und *prapitāmaha* (z. B. TS. 3, 2, 5, 5) oder mit *tatāmaha* und *pratatāmaha* (z. B. AV. 18, 4, 75). Abgeleitet ist davon *tātá*, in der älteren Sprache eine unflectirte Anrede eines Vaters an seinen Sohn oder eines Aelteren an einen Jüngeren (s. unter Sohn), im Epos auch als »Vater« gebraucht, und zwar auch im Nom. *tātas* (*tāta iti*)), worin offenbar eine jüngere Vermischung von *tata* und *tāta* vorliegt, und *tátya* väterlich.

Im Griechischen finden wir *ἄττα* als Anrede eines jüngeren Mannes an einen Alten (des Achilleus und Menelaos an Phoinix und des Telemachos an Eumaios), aber nicht eines Sohnes an seinen Vater.

Ueber *atta* im Lateinischen belehrt uns Festus: *atavus, quia atta est avi, id est pater, ut pueri usurpare solent* 13, 18 und *attam pro reverentia seni cuilibet dicimus quasi eum avi nomine appellemus* 12, 11. Danach bedeutete es also Vater, Grossvater und einen beliebigen Greis. Auf Inschriften ist *tata* Vater nicht selten, z. B. *Atiliae L. f. Pomptillae mammae optimae M. Cassio Philippo tatae parentibus* CIL. 9, 7564 und öfter im CIL. 9, 10, 14.

Im Albanesischen liegt *at* und das mit der rumänischen Form übereinstimmende *tate* vor, das im Südalbanesischen auch Grossvater heisst.

Aus dem keltischen Gebiet kommt das cornische *tat* in Betracht, wozu Zeuss bemerkt, es stamme aus der Sprache der Kinder

und habe das ältere Wort für Vater, welches im Altirischen *athir* lautet, verdrängt. Dasselbe *tat* steckt in den cornischen und cymrischen Wörten für Pflegevater (vgl. ZEUSS, Gramm. celt. 1068).

Im Gotischen ist *atta* das gewöhnliche Wort für Vater (*fadar* ist nur an einer Stelle überliefert). Dass es nicht etwa blos ein vertrauliches Wort war, zeigen Sätze wie: *sverai attan theinana jah aithein theina* ehre deinen Vater und deine Mutter Marc. 7, 10. Auch wird es häufig auf Gott angewandt. (Man vgl. noch *Ätt* in SCHMELLER's Bayr. Wtb.). Wenn die Wörterbücher angeben, dass es auch »Vorfahr« bedeute, so bezieht sich das wohl auf Stellen wie Luk. 3, 8, wo es wie immer das griech. *πατήρ* übersetzt. Ob es wirklich noch etwas anderes als »Vater« bedeutet habe, lässt sich wohl nicht entscheiden.

Merkwürdig sind die litauisch-lettischen Formen. Dem lit. *tĕtis* (auch *tètis*) Vater entspricht lett. *tēta* Vater, *tētītis* Väterchen, preuss. *thetis* (Vocab.) Grossvater. Daneben giebt es im Lit. *tévas* Vater, lett. *tēws*, das doch mit *tĕtis* irgendwie zusammenhängen muss, preuss. *thewis* (Vocab.) Vatersbruder, während »Vater« im Preuss. *tāws* (Katech.), *towis* (Vocab.) heisst. Es scheinen die kurzen Formen *ta tā te tē* zu Grunde zu liegen, welche weitergebildet sind.

Aus dem Slavischen gehört hierher altsl. *otĭcĭ*, russ. *otecŭ*, serb. *otac* (vgl. MIKLOSICH unter **otŭ* 2). Formen, die dem Typus *tata* entsprechen s. MIKLOSICH unter **tati*.

II. Mutter.

Das grammatisch geformte Wort für Mutter ist in allen Sprachen, ausser dem Albanesischen (doch vgl. S. 465), erhalten. Es lautet im Sanskrit *mātár*, im Zend *mātar*, im Armenischen *mair*, im Griech. *μάτηρ*, im Italischen *mater*, im Altirischen *mathir*, im Ahd. *muotar*, im Preussischen *mote mūti* (lett. *māte*, im Litauischen hat *mótė* die Bedeutung »Frau« erhalten, Mutter heisst *mótyna*. Entlehnt aus dem Slavischen sind nach BRÜCKNER ostl. *matula*, ferner *motka*), altsl. *mati*. Ueber die Herkunft des Wortes s. unter *pitár*.

Zu dem grammatisch geformten Wort für Mutter treten nun ebenso wie wir es bei den Benennungen des Vaters gesehen haben, Lallwörter, und zwar entweder mit *m* (*ama amma mama mamma*) oder *n* (*nana*).

1. Die Formen mit *m*.

Den Typus *ama* (*amma*) finden wir im Alban., wo geg. *amε*, to. *εmε*, in Calabrien *εm* vorliegt[1]). Ferner im deutschen Amme (vgl. SCHMELLER und KLUGE). Der Typus *mama* (*mamma*) liegt vor im griech. *μάμμα μάμμη* Mutter (auch Mutterbrust) und Grossmutter, *μαμμία* Mutter; lat. *mama mamula* auf Inschriften nicht selten in der Bedeutung Mutter, ferner *mamma* Mutterbrust und Mutter, Amme, Grossmutter; litauisch *máma* und *moma*; slavisch *mama* (vgl. MIKLOSICH v. v.); keltisch (cornisch) *mam*, wovon das Entsprechende gilt, wie von *tat* »Vater«; albanesisch *mεmε* ist vielleicht aus dem lat. *mamma* entlehnt. Hierher gehören auch Worte wie das griechische *μαῖα* Mütterchen, in der Odyssee Bezeichnung der Eurykleia durch Telemachos und Penelopeia, bei Aeschylus von der Mutter Erde gesagt, in Euripides Alc. 394 sagt der Sohn der Alcestis: *μαῖα δὴ κάτω βέβακεν* Mütterchen ist hinabgestiegen. Ausserdem ist *μαῖα* im Sinne von Amme und Hebamme belegt (vgl. NAUCK zu Aristophanes S. 158), und bei den Doriern soll es Grossmutter bedeuten. Ferner ist hier zu erwähnen das serb. *majka*, neben *nana* eine häufige Anrede an die Mutter. — Man sieht, dass diese Wörter öfter in den Sinn von Mutterbrust, Amme, Grossmutter hinüberspielen. Auch Ausdrücke für Tante wie *amita* mögen verwandt sein.

2. Die Formen mit *n*.

Dahin gehören Skrt. *naná* (s. unter *tatá*), und *nana* und ähnliche Formen in slavischen Dialecten (s. MIKLOSICH unter *nanŭ*)[2]). Im Albanesischen erscheint geg. *nanε*, to. *nεnε* oder *nεne*. Freilich finden sich diese Formen auch im Türkischen und Magyarischen, also liegt die Möglichkeit einer Entlehnung vor.

---

1) G. MEYER theilt mir noch mit: Geg. ist *amvise* (mit *ṿis* = *ϝοῖκος*) oder *ama e štepvise* (*štpi aus hospitium*) »Hausfrau, *mater familias*«.

2) Dass in einigen Dialecten auch eine Form *nanŭ* »Vater« vorkommt, ist wohl nichts ursprüngliches, vielmehr dürfte *nanŭ* eine Nachbildung nach *nana* sein, wie denn nach MIKLOSICH unter **mama* auch ein dialectisches russisches *mamyšĭ* »Vater« vorkommt.

Damit sind nun freilich immer noch nicht alle Ausdrücke für »Mutter« erschöpft, namentlich bleiben noch das indische *ambā* (was auch den Eindruck eines Lallwortes macht)[1], und das gotische *aithei*, das ich nicht zu erklären weiss, übrig.

Anhang.

Eltern.

Ein besonderes Wort für Eltern scheint im Idg. nicht vorhanden gewesen zu sein. Man wird dafür Vater und Mutter gesagt, oder den Dual des einen Wortes, und zwar wahrscheinlich doch wohl des Wortes Vater gebraucht haben. Denn es ist nicht zu bezweifeln, dass der elliptische Gebrauch des Duals, von dem ich in meiner altindischen Syntax S. 98 gehandelt habe, schon der Urzeit angehört. Diese alte Ausdrucksweise hat sich im Sanskrit als die einzige erhalten. Man sagt *pitárā*, aber auch mit dem Dual des anderen Wortes *mātárā*, ferner *mātárā pitárau* und *mātāpitarau*.

Dieselbe Ausdrucksweise (*πατέρες*) findet sich im Griechischen, wenn auch nicht häufig. Ebenso ist im Lat. *patres* im Sinne von *pater et mater* vorhanden, so CIL. 9, 1866, und im Litauischen *tėvaĩ* von *tėvas* »Vater«. Daran schliesst sich das Gotische mit der neutralen Ableitung *fadrein*, welche aber wie ein masculinischer Plural construirt werden kann.

Die übrigen Bezeichnungen besagen entweder: Erzeuger oder Aelterer. Beispielsweise führe ich als zur ersten Gruppe gehörig an das griech. *τοκῆες* (so bei Homer) und das etwas jünger bezeugte *γονῆες* (so bei Hesiod), das lateinische *parentes*, das slavische *roditelji* (so schon altsl.), dessen Sippe man bei MIKLOSICH unter **rodŭ* 2 findet. Die zweite Gruppe ist vertreten durch Wörter wie unser Eltern und das lettische *vezakē* (das freilich wie eine Uebersetzung aussieht). Das albanesische *pɛrindɛtɛ*, *prindɛtɛ* ist aus *parentes* entlehnt.

---

1) Vgl. auch Scholion zu Pān. 7, 3, 107, wo auch noch *he akka he alla* angeführt werden.

Viertes Capitel.

Sohn und Tochter.

Im Sanskrit begegnen uns für »Sohn« *sūnú putrá suta* und einige Composita (wie *ātmaja*, d. h. aus dem Selbst des Vaters entstanden) für »Tochter« *duhitár*, *sutā*. Von diesen ist *sūnú* nur vedisch, *putrá* und *duhitár* gehen durch die ganze Sprache, *suta* und *sutā* sind erst nachvedisch. Ich sehe von diesen ab und behandle also nur *sūnú putrá duhitár*. (Man vergleiche noch das unter *nápāt* Gesagte).

Sūnú gehört deutlich zu dem Verbum *sū*, welches nach BÖHTLINGK-ROTH »zeugen, gebären« bedeutet. Ich vermag aber für »zeugen« keinen mir sicher erscheinenden Beleg zu finden und ziehe also vor, mit GRASSMANN »gebären« als Bedeutung anzusetzen[1]). Dass *sū* in vorindischer Zeit sowohl mit Beziehung auf den Mann wie auf das Weib gebraucht wurde, ist sehr wohl möglich (vgl. *jan*), aber wir haben kein Recht anzunehmen, dass *sū* jemals im specifischen Sinne »zeugen« bedeutet habe. Man kann also *sūnú* auch nicht mit BENFEY als den künftigen Zeuger, den Stammhalter auffassen. Es wird »der Geborene« bedeuten. Während somit die Etymologie auf die Mutter hinweist, so zeigt das älteste Vorkommen eine Beziehung zum Vater. Denn *sūnú* wird im RV. — wie der Artikel bei GRASSMANN übersichtlich zeigt — fast stets mit dem Gen. des Vaters, fast nie mit dem der Mutter verbunden. Zwar finden sich die Begriffe *sūnú* und *mātár* gelegentlich in anderer Weise, als durch genetivische Verbindung, in Beziehung gesetzt (vgl. RV. 5, 42, 2.), aber das starke Uebergewicht der Verbindung *pitár-sūnú* kann nach meiner Ansicht nicht zufällig sein (was namentlich deutlich wird, wenn man das Verhalten von *putrá* vergleicht, welches zu den Begriffen »Eltern, Vater, Mutter« — zu dem letzteren am häufigsten — gestellt wird). In der vedischen Zeit ist also der Sohn der dem Vater von der Mutter Geborene. War die Anschauung in älterer Zeit dieselbe, oder lässt sich etwa aus der Etymologie schliessen, dass diese ledig-

---

1) Agni wird RV. 1, 146, 5 in einer dunklen Stelle mit *sū́s* bezeichnet, was BÖHTLINGK-ROTH mit »Erzeuger« übersetzen, LUDWIG »Sonne«. »Mutter« wäre am Ende auch möglich.

lich eine Beziehung des Sohnes zu dem Weibe, das ihn gebar, gekannt habe? Nach meiner Ansicht wäre ein solcher Schluss unzulässig. Die Wörter bezeichnen ja nicht das Ding nach allen seinen Merkmalen, sondern nur ein einzelnes Merkmal des Dinges, und somit kann aus dem Umstande, dass *sūnú* nur eine Beziehung zur Mutter enthält, über die Stellung des Vaters weder nach der einen noch nach der andern Seite eine Folgerung gezogen werden.

Das zweite Wort für Sohn ist *putrá*, welches mit zd. *puthra* identisch und mit *παῖς* und *puer* wahrscheinlich verwandt ist. Wenn auch die Wurzel, zu der diese Worte gehören, nicht mit Sicherheit angegeben werden kann, so ist doch wahrscheinlich, dass sie ursprünglich »der Junge, der Kleine« bedeuteten. BÖHTLINGK-ROTH geben dem indischen Worte die Bedeutung »Sohn, Kind«. Es liegt also wahrscheinlich in diesem Worte keine Andeutung des Abstammungsverhältnisses.

Ausser diesen Wörtern haben wir im Sanskrit *tātá* »Anrede der Eltern an den Sohn«. Da es nicht natürlich erscheint, dass Lallworte von Erwachsenen ausgehen, so hat man wohl anzunehmen, dass *tātá* eine Ableitung von dem Lallworte *tatá* ist (s. oben S. 448) und dass der Sohn also damit als der zum Vater gehörige bezeichnet ist.

Tochter heisst *duhitár*, das man gern mit *duh* »milchen, melken« zusammenbringen möchte. Dass die Tochter (wie LASSEN angenommen hat) als die Melkerin bezeichnet worden wäre, ist mir nicht eben wahrscheinlich; die Auffassung als Säugling hat gegen sich die Erwägung, dass man nicht einsieht, warum gerade die Tochter und nicht der Sohn so bezeichnet worden wäre; am wahrscheinlichsten ist wohl noch, dass *duhitár* die Tochter als die Nährerin eines Kindes, also eigentlich als »ein weibliches Wesen« benennt. Im Epos kommt als Bezeichnung für Tochter *nandinī* vor, als Femininum zu *nandana* »Erfreuer, Sohn«.

Im Zend begegnen uns dieselben Wörter wie im Sanskrit, nämlich das seltene *hunu* Sohn, *puthra* Sohn und *dughdhar* Tochter.

Das Armenische hat wenigstens eines dieser alten Wörter noch beibehalten, nämlich *dustr* Tochter. Das Wort für Sohn heisst *ustr*. DE LAGARDE nimmt an, dass es als Gegensatz zu *dustr* gebildet

sei (vgl. HUBSCHMANN No. 239). Das gewöhnliche armenische Wort für Sohn ist *ordi*.

Das Griechische bietet uns *υἱύς* (so hat zweifellos die urgriechische Form gelautet) **παϝίς*[1]), *θυγάτηρ*, welche mit *sūnú putrá duhitár* ganz oder doch wesentlich übereinstimmen.

Dass *υἱύς υἱός* mit *sūnú* verwandt sei, hat man seit langer Zeit angenommen. Ueber das abweichende Suffix hat, so viel ich sehe, erst BEZZENBERGER (Ueber das litauische Wort *brólis*, Separatabdruck aus der Altpreuss. Monatsschrift Bd. XV, Heft 3 u. 4, S. 282—288) eine wahrscheinliche Ansicht aufgestellt. Er sagt: *υἱός* scheint mit got. *sunus*, lit. *sūnùs*, ksl. *synŭ*, skr. *sūnú* u. s. w. nur in Bezug auf seine Wurzel zusammen zu hängen und unmittelbar aus ihr gebildet zu sein. Dass dies aber in der That der Fall sei, ist unwahrscheinlich, weil *υἱός* — wie das die verwandten Sprachen, insofern ihnen ein genau entsprechendes Wort fehlt, wahrscheinlich machen — erst auf griechischem Boden entstanden ist, hier aber das für *υἱός* und *sunus* u. s. w. vorauszusetzende Wurzelverb sich entweder garnicht nachweisen lässt, oder — wenn man es in *ὕω* erkennen will — doch mit solchen Bedeutungen (»benetzen, regnen lassen, regnen«), dass nur ein Etymologe vom Schlage Eustath's es für möglich halten kann, dass es die Grundlage eines Wortes, das Sohn bedeutet, gewesen sei. Wie man *υἱός* erklären müsse, scheinen mir gr. *μαῖα* = *μᾶ* = *μήτηρ* und lit. *sẽja* = *sesũ* [Schwester] klar und deutlich zu zeigen: es entstand aus **ὑνυς*. . ., indem dieses zu *ὑ* bez. *ὕ-ς* verkürzt und dieses letztere weiterhin zu *υἱός* erweitert wurde. Dann wäre *υἱός* eine Koseform zu **ὑνύς*, wie *μαῖα* zu *μήτηρ*, *sẽja* zu *sesũ*, und dass es dies sei, dafür spricht der Umstand, dass es mehrfache Schwankungen im Stamm, bez. der Flexion zeigt. Solche Schwankungen aber finden sich, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch besonders häufig bei Kosewörtern«. In dieser Ausführung ist zum mindesten der Gedanke, dass *υἱύς*, *υἱός* im Griechischen irgendwie aus **ὑνύς* hervorgegangen sei, sehr ansprechend.

Ueber die Bedeutung von **παϝίς παῖς* scheint SCHMIDT, Synonymik 2, 69 das Richtige vorgetragen zu haben, der, indem er *παῖς* mit *τέκνον* vergleicht, Folgendes feststellt.

---

1) So war nach MEISTER, Zur griechischen Dialectologie S. 4 (Leipzig 1883) die Betonung.

In *τέκνον* liegt der Sinn des Erzeugten, ein Sinn, der auch wegen des deutlich fühlbaren Zusammenhangs mit *τίκτειν* lebendig geblieben sein wird, wogegen durch *παῖς* das Kind nicht als Erzeugniss der Eltern, sondern als ein junges menschliches Wesen bezeichnet wird. Ausser den von SCHMIDT angeführten Stellen lässt sich dafür auch der Gebrauch in einigen Dialekten geltend machen. So heisst es z. B. in dem Gesetze von Gortyn: *ἤ κ' ἀποθάνῃ ἀνὴρ ἢ γυνά, αἰ μέν κ' ᾖ τέκνα ἢ ἐς τέκνων τέκνα ἢ ἐς τούτων τέκνα τούτος ἔχην τὰ χρήματα* wenn Mann oder Frau stirbt, so sollen, wenn Kinder da sind oder Kinder von diesen, oder Kinder von diesen, diese das Vermögen haben 5,12. *αἴ κ' ἐπὶ τὰν ἐλευθέραν ἐλθὼν ὀπυίῃ, ἐλεύθερ' ἤμεν τὰ τέκνα, αἰ δέ κ' ἁ ἐλευθέρα ἐπὶ τὸν δῶλον, δῶλ' ἤμεν τὰ τέκνα* wenn einer heirathet, nachdem er zu der Freien gegangen ist, so sollen die Kinder frei sein; wenn aber die Freie zum Knecht, so sollen die Kinder Knechte sein 7,1. Natürlich kann *τέκνον* auch von einem neugeborenen Kinde gesagt werden, z. B. 3,45, wo die Rede ist von dem Kinde der *χηρεύονσα*, welches man dem Vater vor das Haus legt. Etwas später heisst es: »wenn eine geschiedene Sclavin gebiert, so soll man es (das Kind) dem Herrn des Mannes darbringen, der sie geheirathet hat, vor zwei Zeugen. Wenn dieser (der Mann) es aber nicht annimmt, so soll das Kind (*τὸ τέκνον*) dem Herrn der Sclavin gehören. Wenn sie aber denselben vor Ablauf des Jahres wieder heirathet, so soll das Kind (*τὸ παιδίον* das »Kleine«) dem Herrn des Sclaven gehören«. Also wo nur die Nachkommen der Eltern vorgestellt werden sollen, schreibt das Gesetz *τέκνον*, wo aber an ein noch nicht jähriges Kind zu denken ist *παιδίον*. Ebenso im Phokischen, wo in einer Freilassungsurkunde (1523 Collitz) gesagt wird, dass Niemand die Freigelassenen *ἢ τὰ ὑπάρχοντα τὰ τούτων ἢ τὰ γενόμενα τέκνα ἐκ τούτων* zu Sclaven machen solle, während 1555d ein *παιδίον διετές* erwähnt wird. Natürlich dienen solche Stellen nur dazu, die Grundbedeutung von *παῖς* festzustellen. In anderen Dialekten hat *παῖς* auch den Sinn von *τέκνον* in sich aufgenommen. So ist in einer bekannten kyprischen Inschrift von den *παῖδες* d. i. den männlichen Nachkommen des Onasilos die Rede.

Bekannt ist, dass *παῖς*, und zwar schon von Homer an, nicht bloss Knabe und Sohn, sondern auch Mädchen und Tochter bedeutet.

Ja Meister fasst in der oben S. 455 angeführten Schrift *πα϶ίς (im Anschluss an Benfey) als Femininform zu dem auf Vasen vorkommenden παῦς. Dann müsste man annehmen, dass die Griechen zuerst je eine besondere Form für Kleiner und Kleine gebildet haben, dann aber die eine aufgaben, weil der Geschlechtsunterschied nicht erheblich schien, wie auch wir von Kindern beiderlei Geschlechts das Kind und das Kleine sagen.

Unter den Sprachen, welche nach der Behandlung des Sanskrit, Zend, Armenischen, Griechischen noch übrig sind, erwähne ich zuerst diejenigen, welche die dem Sanskrit *sūnú* und *duhitár* entsprechenden Wörter noch bewahrt haben. Es sind das Germanische (got. *sunus* und *dauhtar*), das Slavische (altsl. *synŭ*, russ. *synŭ*, serb. *sin*, vgl. Miklosich unter *synŭ*, und altsl. *dŭšti*, russ. *doči*, serb. *kći*, vgl. Miklosich unter **dŭšter-*), das Litauische (*sunùs* und *duktė̃*). Dagegen hat das Lettische andere Wörter, nämlich *dêls* Sohn (vgl. unter *filius*), und *meita* Tochter, ein Wort, dessen älteste Bedeutung wohl »Mädchen« sein mag, dessen Herkunft dunkel ist.

An den Schluss stelle ich diejenigen drei Sprachzweige, welche (ausser dem eben erwähnten Lettischen) am meisten von dem Ursprünglichen abgewichen sind, nämlich das Italische, Albanesische, Keltische.

Im Italischen ist *sūnú* verloren. An seine Stelle ist wohl zunächst *gnātus* getreten, welches auch ausserhalb des Lateinischen, nämlich in *cnatois* auf einer Inschrift der Frentani belegt ist. *gnātus* gehört zu der in *gigno* u. s. w. vorliegenden Wurzel, welche hervorbringen bedeutet, und im Lateinischen ebenso wie in anderen indogermanischen Sprachen sowohl vom Manne wie vom Weibe gesagt wird. Der Gang wird der gewesen sein, dass man zuerst *sunus gnatus* sagte, d. i. leiblicher Sohn (im Gegensatz zum Adoptivsohn) und dass dann *gnatus* allein genügte (vgl. ἀδελφός). Doch hat *gnatus* seine adjectivische Natur nie ganz aufgegeben. Im Lateinischen ist dann *gnatus* durch das sich ausbreitende *filius* immer mehr verdrängt worden.

Zu *putrá* (S. 454) und παῖς gehört *puer*. Neuerdings ist auch noch ein anderes Wort hierhergezogen. Es finden sich nämlich auf einer Inschrift aus Sulmo (CIL 1, S. 555) die Worte *Joviois puclois*, über deren Deutung man nicht einig ist, und auf einer leider sehr

unverdaulichen oskischen Bleitafel, welche BÜCHELER Rhein. Mus. 33, 1 ff behandelt hat, erscheint ein Nomen *puklo* in der Verbindung *valaima(i)s puklu(m)*. BÜCHELER nun vermuthet, dass dieses *puclo* »Sohn« bedeute, und OSTHOFF MU 4, 165 identificirt es mit *putrá*. Ich muss aber gestehen, dass ich mich von der Wahrscheinlichkeit der BÜCHELER'schen Bedeutungsansetzung nicht überzeugen kann, und muss deshalb von diesem *puclo* absehen.

Eine besondere Erörterung verdient *filius*.

Ueber *filius* hat BÜCHELER Rh. M. 39, 411 gehandelt. Er stellt zunächst fest, dass *filius* sich schon auf den ältesten Denkmälern verbunden mit dem Namen des Vaters findet, z. B. L. Cornelio Cn. f. Scipio. In den anderen italischen Dialekten findet sich *filius* als Sohn nicht[1]), in das Umbrische, wo es gelegentlich erscheint, ist es aus dem Lateinischen gedrungen. Aber der eigentliche Sinn des Wortes — so meint BÜCHELER — ergebe sich aus dem Umbrischen, wo der Acc. pl. *feliuf* in der Verbindung *tref sif feliuf* und *sif filiu trif* auftritt, was BÜCHELER übersetzt: *sues lactentes tris*[2]). »*Filius* (das mit *felio* identisch ist) heisst also von Hause aus »der Säugling«. Dann ergiebt sich von selber, dass, wenn der Genetiv eines Nominalbegriffs hinzugefügt wird, dies nicht des Vaters Namen sein konnte, sondern nur der Mutter.« Dies sei aber ein weit vor der Literatursprache liegender Sprachgebrauch und lasse sich also schwerlich aus der Literatur nachweisen. Aber Spuren der Vorzeit könne ein achtsamer Leser doch noch gewahren, so sei in der Komoedie *puerum peperit* weit häufiger als *filium peperit*, und der Vater rede bei Plautus seinen Sohn nie mit *mi fili* an, sondern immer mit *mi gnate* oder *gnate mi* (während bei der Tochter auch schon einmal *filia mea* erscheint). So sei es denn wahrscheinlich, dass *filios Barbati* in der bekannten Scipionengrabschrift nicht so prosaisch gewesen sei, als es nach einem oder zwei Jahrhunderten erscheinen musste. »Wann und in welchen Stufen sich der Process vollzog, dass *filius* dem Etymon

1) Das Faliskische gehört unmittelbar zum Lateinischen und ist offenbar von BÜCHELER mit darunter begriffen.

2) HAVET in WÖLLFLIN'S Archiv 2, 482 sucht nachzuweisen, dass im Pränestinischen *filia* »Nährerin« und nicht Tochter bedeutet habe. Da die Ausführung mich nicht überzeugt hat, sehe ich von dieser angeblichen Bedeutung von *filia* im Folgenden ab.

entzogen, mit dem Vaternamen verbunden, in der bürgerlichen Ordnung und Schrift solche Bezeichnung M. Tullius M. f. fixirt ward, ist unserer Kenntniss entzogen; der Process selber begreift sich leicht, wenn man denkt vornehmlich an *filius* oder *filia familias*, als Correlat zu *pater* und *mater familias*, von *familiaris* und *erilis filius* bei den Komikern u. s. w. Zum Schluss heisst es dann: »*filius*, weil es ursprünglich die Mutter angeht, schliesst ein Stück Mutterrecht ein; dies Stück ist den Lateinern eigenthümlich, trennt sie von ihren Stammgenossen, verknüpft sie mit den Etruskern«.

In diesen Ausführungen liegt aller Nachdruck auf der etymologischen Erklärung *filius* gleich »Säugling« (denn die Spuren, die der achtsame Leser in der Literatur entdeckt, sind nicht eben deutlich). Es fragt sich also zunächst, was von dieser zu halten sei. Die Sache hat insofern ihre besonderen Schwierigkeiten, als das lat. anlautende *f* sicher sowohl das idg. *bh*, als das idg. *dh* fortsetzt. Zuerst wandte man sich an das idg. *bh* und stellte *filius* zu *bhū* »werden«, wie es von Pott geschehen ist. Dann wurde man auf das lettische Wort *dēls* »der Sohn« aufmerksam, und suchte also nach einer mit *dh* beginnenden Wurzel. Auf diesem Standpunkte finden wir G. Curtius Grundzüge Nr. 307, welcher lat. *filius* umbr. *feliu* nebst *femina* und *felare* saugen zu dem indischen *dhā dhayati* »saugen« und griechischen *θήσατο* er sog, *θηλή* Mutterbrust u. s. w. stellt, und weiterhin das lett. *dēls* und einige andere slavische und litauische Wörter vergleicht. Fick 1, 630 dagegen stellt lat. *filius filia*, *feliu-*, lett. *dēls*, lit. *pirmdėlys* m. Erstgeburt von Thieren, *pirmdėlė* f. eine Kuh, die zum ersten Mal gekalbt hat, ferner *fecundus*, *felix*, *femina*, *fenus*, *fetus*, sämmtlich zu dem indischen *dhā* setzen, in der Bedeutung, die auch im Sanskrit entwickelt sei, nämlich Frucht tragen, sowohl empfangen als gebären (vgl. *garbhaṃ dhā* Leibesfrucht tragen, schwanger sein). Man sieht, dass von denjenigen, welche das *f* von *filius* auf *dh* zurückleiten, zwei verschiedene Wurzeln in Anspruch genommen werden. Mir persönlich erscheint es natürlich, die von Fick vereinigten Wörter zu theilen, und einen Theil derselben, darunter *filius*, mit Curtius und anderen zu dem indischen *dhā* saugen zu stellen. Ich kann aber nicht verschweigen, dass neuerdings wieder ein Bedenken aufgetaucht ist, wodurch der Anschluss von *filius* an eine Wurzel mit *dh* wieder in Frage gestellt wird, das ist die That-

sache, dass der Sohn im Albanesischen *bīr* und die Tochter *bil'ε bijε* heisst, Worte die doch auch Anspruch auf eine Beziehung zu *filius* zu haben scheinen. Nun kann das albanesische *b*, soweit wir sehen, nicht auf *dh* zurückgehen, und da nun nach GUSTAV MEYERS Meinung auch die Annahme, dass *bīr* und *bil'e* aus *filius* und *filia* entlehnt seien, durchaus ausgeschlossen ist, so kommt der genannte Gelehrte wieder auf den alten Standpunkt zurück, dass in dem *f* von *filius* doch wohl *bh* stecken müsse. Wie sich die Sprachwissenschaft der Zukunft aus diesen Schwierigkeiten herauswickeln wird, bleibt abzuwarten. Ich möchte mich an die deutliche Parallele *filius* und *dēls* halten, und für die albanesischen Wörter eine anderweitige Unterkunft erhoffen. Ich halte also mit all den aus dem Vorgetragenen folgenden Reserven die von BÜCHELER gebilligte Etymologie für die wahrscheinlichste. Dagegen vermag ich nicht einzusehen, inwiefern in dieser Bezeichnung ein Stück Mutterrecht gefunden werden könne. Nach meiner Meinung erfahren wir durch die sprachlichen Thatsachen, dass in proethnischer Zeit ein Wort vorhanden war, welches junge Thiere und junge Menschenkinder als an der Mutterbrust saugend bezeichnete. Dieses Wort, wodurch also das Kind nur soweit es noch *infans* war (als Brustkind, wie man dialektisch sagt) benannt wurde, wurde dann im Lettischen und Lateinischen zu einer Benennung von Sohn bez. Tochter überhaupt erweitert[1]). Eine solche Bedeutungsentwicklung konnte, so viel ich sehe, bei jeder Gestaltung der Familie vor sich gehen.

Im Albanesischen heisst *bīr* der Sohn, *bil'ε bijε* die Tochter, Wörter, über deren Herkunft wir nichts Bestimmtes zu sagen wissen (vgl. das so eben unter *filius* Bemerkte).

Im Keltischen heisst der Sohn ir. *macc*, brit. *map*, die Tochter ir. *ingen* (jedenfalls zu *gigno* u. s. w. gehörig), cymr. *merch*, bret. *merch*, corn. *merh*, *myrch*, so dass sich als britische Grundform **merca* ergeben würde. Der Ursprung des Wortes ist mir ebenso dunkel, wie der von *macc*.

---

1) Diese Entwickelung kann sich im Lettischen und Lateinischen besonders vollzogen haben, es kann aber schon in proethnischer Zeit das dem lat. *filius* entsprechende Wort zwei Bedeutungen, nämlich saugend (auch auf Thiere anwendbar) und Sohn gehabt haben.

Schon mit der Besprechung der Wörter *putrá*, *puer*, *παῖς* sind wir in das Gebiet derjenigen übergetreten, welche nicht »Sohn« oder »Tochter«, sondern »Kind« bedeuten. Ich füge über diese noch ein paar zusammenfassende Worte hinzu. Sie sondern sich in folgende Bedeutungsgruppen:

Zu einer Wurzel »zeugen hervorbringen« gehören skr. *túc* und *tóka* Nachkommenschaft, wenn sie wenigstens mit Recht zu *τέκνον* gestellt werden, ferner skrt. *prajā́* »progenies« und das zu derselben Wurzel gehörige deutsche »Kind«.

Zu der Wurzel *bher* (skrt. *bhar*) tragen gebären gehören got. *barn* Kind (vgl. FICK 3, 202), und das lettische *berns* »Kind«.

Zu einer Wurzel »säugen« gehören höchst wahrscheinlich die bei MIKLOSICH unter *dé* 2 genannten, von mir theilweise schon bei *filius* erwähnten Worte, wie altsl. *dětĭ* coll. Kinder, *dětę* Kind, *děva* Mädchen u. s. w.

Die Bedeutung »Ausdehnung« Fortpflanzung liegt in dem vedischen *tánaya* n. »Nachkommenschaft, Geschlecht, Stamm; Kind, Nachkomme«; vgl. Nachkommen, *posteri*, auch wohl irisch *iartaige*.

Eine ganz allein stehende Bezeichnung ist das römische *liberi* die »Freien«. Der Ausdruck ist offenbar entstanden im Gegensatz gegen *servi*, da die in der *potestas* eines *pater familias* befindlichen in *servi* und *liberi* zerfallen.

Ausserdem giebt es noch eine Anzahl hierhergehöriger Wörter, deren Herkunft dunkel ist, z. B. lit. *vaĩkas*, das im Singular nur Knabe bedeutet, im Plural Kinder[1]), die slavischen Wörter, welche sich bei MIKLOSICH unter **čendo* finden (doch wohl aus Kind entlehnt), das irische *nóidiu* Kind, corn. *floh* puer, pl. *flechet*, alban. *dial'ε* Kind, Jüngling, pl. *diemtε* Kinder u. a. m.

---

1) Eigentlich kann man dabei wohl von einer Verschiedenheit der Bedeutung nicht sprechen. »Fragt man einen Litauer, der drei Söhne und zwei Töchter hat, wie viel Kinder (*vaikùs*) hast du, so wird er in der Regel antworten *turiù trìs vaikùs*, die Töchter ignorirend« (LESKIEN).

Fünftes Capitel.

Bruder und Schwester.

Die Wörter für Bruder und Schwester lauteten in der Urzeit **bhráter* (vielleicht noch älter **bhrátor*, vgl. BRUGMANN, Grundriss 2, 358) und **svésor* (ebenda). **bhráter* wird gewöhnlich mit skrt. *bhar* »tragen, hegen, pflegen«, gr. *φέρω* u. s. w. zusammengebracht, so dass der Bruder als Pfleger und Schützer (seiner Schwester) bezeichnet wäre, eine Auffassung, welche so nahe liegt, dass man angesichts der sonstigen Undurchsichtigkeit der Verwandtschaftswörter geneigt sein möchte, an der Richtigkeit derselben zu zweifeln. In dem ersten Gliede von **svésor* findet man das aus dem skrt. *svá*, lat. *suus* u. s. w. bekannte pronominale Adjectivum, in *-sor* suchte BOPP eine Bezeichnung für Weib (s. unten S. 385), und verglich das indische *strí*, ebenso neuerdings BUGGE (BB. 14, 76), nur dass er nicht an die Wurzel *sū*, sondern an *sē* denkt. Danach würde also die Schwester das Weib sein, das zu den eigenen gehört. Auf Sicherheit kann diese Combination natürlich nicht Anspruch machen. Ich nehme nun zuerst diejenigen Sprachen durch, in denen die beiden Wörter mit ihrer alten Bedeutung erhalten sind.

Im Sanskrit heisst der Bruder *bhrátar*. Das Wort ist, wie BR. bemerken, oft auch Bezeichnung eines nahe Befreundeten oder Wesensähnlichen. So nennen sich im RV. die Götter vielfach Brüder, z. B. reden die Ṛbhu Agni als *bhrātar* an. Indra und Agni gelten als Brüder, ebenso Agni und Varuṇa. Die Marut gelten als lauter gleichaltrige, also gleichberechtigte Brüder. Auch Menschen bezeichnen die Götter als ihre Brüder, z. B. *dyaùsh pítaḥ pṛ́thivi mátar ádhrug ágne bhrātar vasavo mṛḷátā naḥ* Vater Himmel, Mutter Erde, treuer Bruder Agni, ihr Vasu seid uns gnädig RV. 6, 51, 5. *utá vāta pitási na utá bhrā́totá naḥ sákhā* o Wind du bist unser Vater und Bruder und Freund RV. 10, 186, 2.

Die Schwester heisst *svásar*, was in derselben Weite des Sinnes gebraucht werden kann wie *bhrā́tar*. So redet z. B. einer der Paṇi die Saramā an: *svásāraṃ tvā kṛṇavai mā́ púnar gāḥ* ich will dich zu meiner Schwester machen, geh nicht wieder weg RV. 10, 108, 9.

Schwestern heissen zusammengehörige weibliche Dinge, z. B. die Finger, die Jahreszeiten. Die Nacht ist die Schwester der Morgenröthe, der sie als der älteren (ehrwürdigeren) den Platz räumt RV. 1, 124, 8. — Im Sinne von Schwester kann im Veda auch *jāmí* gebraucht werden. Es scheint ursprünglich »blutsverwandt« zu bezeichnen, tritt zu *svásar* im Sinne von »leiblich«, und kommt auch allein nicht selten so vor, dass darunter die Schwester verstanden werden kann, z. B.: in einem Spruche gegen Blutung AV. 1, 17, 1

amū́r yā́ yánti yoshito hirā́ lóhitavāsasaḥ
abhrā́tara iva jāmáyas tiṣṭhantu hatávarcasaḥ

»jene Weiber, die Adern, die da rothgekleidet sind, sollen still stehen, ihrer Kraft beraubt, wie Schwestern ohne Bruder«. Dasselbe Wort erscheint auch in einer Stelle des AB., aus welcher BACHOFEN falsche Folgerungen gezogen hat. Dort heisst 3, 37, 1: *devānāṃ patnīḥ çaṅsaty anūcīr agniṃ gṛhapatim, tasmād anūcī patnī gārhapatyam āste.* 2. *tad āhuḥ: Rākāṃ pūrvāṃ çaṅset, jāmyai vai pūrvapeyam iti.* 3. *tat tan nādṛtyaṃ. devānām eva patnīḥ pūrvāḥ çaṅset. esha ha vā etat patnīshu reto dadhāti yad agnir gārhapatyaḥ, agninaivāsu tad gārhapatyena patnīshu pratyakshād reto dadhāti prajātyai.* 4. *prajāyate prajayā paçubhir ya evaṃ veda.* 5. *tasmāt samānodaryā svasānyodaryāyai jāyāyā anujīvinī jīvati* d. i. er richtet einen Spruch an die Gattinnen der Götter nach dem Agni Gṛhapati, deshalb sitzt die Gattin (des Opferers) hinter dem Gārhapatya-Feuer. Man wendet freilich ein: er richte zuerst einen Spruch an Rākā, denn der Schwester gebührt der Vortrunk[1]). Aber darauf nehme man keine Rücksicht, vielmehr richte er zuerst den Spruch an die Gattinnen der Götter. Agni Gārhapatya[2]) legt auf diese Weise Samen in die Gattinnen, und so legt auch der Opferer durch den Agni Gārhapatya offenbar Samen in die (menschlichen) Gattinnen zur Fortpflanzung. Wer dieses weiss, pflanzt sich fort an Nachkommenschaft und Vieh. Desshalb lebt eine Schwester (nämlich wenn sie im Hause ihres Bruders lebt), die doch aus demselben Mutterleibe stammt, als Untergebene der Gattin, welche aus einem andern Mutterleibe stammt«. BACHOFEN Ant. Br. 1, 152 bemerkt dazu: »Die hier verworfene Gebetsregel muss als die

---

1) Rākā die Genie des Vollmondes gilt als Schwester der Götter.

2) Besser wäre *gṛhapatiḥ*.

ursprüngliche betrachtet werden. Die mitgetheilte Stelle beweist, dass man sie auch dann noch zu befolgen suchte, als die geänderten Familiengrundsätze sie nicht mehr zu rechtfertigen vermochten. Ihr Gedächtniss erhielt sich, ihre Befolgung unterblieb«[1]. Das ist irrig. Denn diese Einzelheiten des Opferdienstes stammen nicht aus so uralter Zeit, dass man in ihnen Erinnerungen aus vergangenen Jahrtausenden anzutreffen hoffen könnte. Wir haben in dieser Stelle wie in vielen Hunderten verwandter Stellen einen Streit vor uns über solche Verschiedenheiten des Rituals, auf denen recht eigentlich die Unterschiede der rituellen Schulen beruhen. Es handelt sich im vorliegenden Falle um die Streitfrage, ob Rākā oder die Gattinnen der Götter eher zu verehren sind. Derjenige, welcher das Letztere behauptet, führt für sich die Analogie des gewöhnlichen Lebens an, wo auch die Schwester des Mannes sich der Hausfrau unterordnen muss. Der Andere meint, dass die Blutsverwandte den Vorzug verdiene und gebraucht dabei die Worte: *jāmyai vai pūrvapeyam.* Das kann lediglich seine Ueberlegung sein, kann sich aber auch auf einen Gebrauch stützen. Ich nehme das Letztere an und vermuthe, dass dabei an ein Geschlechtermahl gedacht ist, bei welchem auch die Frauen theilnahmen. Bei einer solchen Gelegenheit hatte natürlich die Blutsverwandte einen Vorzug vor der erst durch Heirath in das Geschlecht Eingeführten.

Ein drittes Wort für Schwester, welches sich erst in den Rechtsbüchern findet, lautet *bhaginī.* Es wird von BR. erklärt als »die Glückliche, insofern sie nicht allein steht, sondern einen Bruder hat«.

Im Zend heissen die beiden Worte *brātar* und *qaṅhar.*

Im Armenischen *eḷbair* und *k̔oir.*

Im Lateinischen *frater* und *soror.*

Im Keltischen ir. *bráthir* und *siur.*

Im Germanischen got. *brothar* und *svistar.*

Im Litauischen *brólis* und *sesů.*

Eine ältere Form für Bruder ist im preuss. *brote brāti* erhalten, das lit. *brólis* und lett. *brālis* sind nicht unmittelbar aus dieser,

---

1) Was BACHOFEN im Weiteren über Alimentationspflicht u. s. w. bemerkt, ist lediglich aus der HAUG'schen Uebersetzung abgeleitet, die in diesem Punkte unrichtig ist. Sie ist verbessert von WEBER Ind. Stud. 9, 272.

sondern aus einer Koseform **brō* **brā* hervorgegangen (vgl. Bezzenberger, Separat-Abdruck aus der Altpreuss. Monatsschrift Bd. XV, Heft 3 u. 4, S. 2). Die Schwester heisst im Lettischen *māsa* (gleich lit. *mósza*, das aber des Ehemannes Schwester bedeutet, preuss. *moazo* Muhme). Bezzenberger leitet diese Wörter mit Recht durch Vermittelung einer Koseform **mō* **mā* auf *mōtė mātė* »Mutter« zurück. Man hat wohl anzunehmen, dass *māsa* zunächst eine Bezeichnung für die ältere Schwester war (vgl. das Albanesische).

Im Slavischen altsl. *bratrŭ* (s. Miklosich unter **bratrŭ*) und altsl. *sestra* (s. Miklosich unter **svŭ*). Eine Menge Koseformen s. bei Krauss S. 9. Besondere Wörter für die ältere Schwester liegen im Serbischen und Bulgarischen vor. Das serb. Wort nämlich *ljelna* ist offenbar dasselbe wie das bulg. *lelja* Tante, also ein Kinderwort für ältere weibliche Verwandte. Ob es idg. oder fremd ist, lässt sich nicht sagen. Im Bulgarischen heisst die ältere Schwester *kaka*, was vielleicht ein Fremdwort ist, und *dědja*, das offenbar mit *dědŭ* Grossvater (s. unter Grossvater) zusammenhängt.

Es folgen nun die Sprachen, in welchen die alten Wörter nicht mehr (oder nicht mehr in der ursprünglichen Verwendung) vorhanden sind: das Albanesische und das Griechische.

Im Albanesischen heisst der Bruder *velá*, *vla*, was ich nicht zu erklären weiss. Die Schwester wird durch *motrε*, also das alte Wort für Mutter (das im Albanesischen in diesem Sinne nicht mehr vorkommt) bezeichnet. Augenscheinlich war das zuerst ein Name für die ältere Schwester (vgl. das über das lettische *māsa* Gesagte).

Im Griechischen hat *φρατήρ* (dorisch *φράτηρ*, vgl. Wheeler, Der griechische Nominalaccent S. 16) seine alte engere Bedeutung mit einer weiteren vertauscht. Es wird gebraucht zur Bezeichnung männlicher zu einer Genossenschaft verbundener Personen, welche sich als ursprünglich verwandt ansehen. *φρατήρ* »Bruder« ist wohl dadurch verdrängt worden, dass diesem Worte Epitheta wie *ἀδελφός* und *κασίγνητος* ständig hinzugefügt wurden, welche dann das Hauptwort überflüssig machten. Ich habe nun über diese beiden Wörter zu handeln. Das erstere lautet *ἀδελφεός* im Kretischen, Boeotischen, Lokrischen (thessalisch in einem poetischen Epigramm Collitz 324), und diese Form ist wohl auch als die einzige homerische anzunehmen, wie sie denn auch bei Herodot vorliegt. Ob das attische

(und aetolische COLLITZ 1413) ἀδελφός eine gleich alte Bildung ist, oder durch »kosende Kürzung« aus ἀδελφεός entstanden, lässt sich nicht sicher ermitteln. Die Herkunft des Wortes hat von den Neueren wohl zuerst BENFEY, Wurzellexicon 1, 138 richtig erkannt, der es mit Berufung auf δελφύς und skrt. *garbha* »Mutterleib« als den aus demselben Mutterleibe Stammenden erklärt (vgl. Hesychius: ἀδελφοί· οἱ ἐκ τῆς αὐτῆς δελφύος γεγονότες). Demnach waren *φρατέρες ἀδελφεοί solche männliche Personen, welche nicht nur denselben Vater, sondern auch dieselbe Mutter haben. Auf den letzteren Umstand legte man natürlich namentlich da grosses Gewicht, wo Polygamie vorlag, wie z. B. in dem Falle des Priamos (vgl. Φ 95). Mit diesem Sinne von ἀδελφεός stimmt denn auch (wie EBELING bemerkt) der homerische Gebrauch überein, bis auf die zweimal vorkommende Verbindung Μέδων Αἴαντος ἀδελφεός (M. hatte zwar denselben Vater, aber nicht dieselbe Mutter wie Aias). In dieser Wendung ist also ἀδελφεός völlig an die Stelle des alten φρατήρ getreten, und so finden wir auch das attische ἀδελφός ganz so wie unser »Bruder« gebraucht. Es wird dabei die Abstammung von den gleichen Eltern vorausgesetzt, oder nur von demselben Vater, oder auch gelegentlich nur von derselben Mutter. Diese Nüancen können auch durch besondere Beiwörter ausgedrückt werden. So wird ein Bruder als ὁμομήτριος καὶ ὁμοπάτριος bezeichnet (Isaeus 7, 5). Die Abstammung von einem und demselben Vater ist betont durch ὁμοπάτωρ oder ὁμοπάτριος. So heisst es z. B. in dem berühmten Erbschaftsgesetz bei Demosthenes 43, 51: ἐὰν μὲν ἀδελφοὶ ὦσιν ὁμοπάτορες womit aber nicht gesagt ist, dass die Brüder nicht auch ὁμομήτριοι sein könnten, sondern nur betont wird, dass ihre Erbberechtigung aus der Abstammung von demselben Vater sich herleitet. An anderen Stellen kann ὁμοπάτριος auch von solchen gesagt werden, die nur denselben Vater, nicht auch dieselbe Mutter haben, z. B. Isaeus 12, 10. Das Epitheton ὁμομήτριος habe ich aus demselben Schriftsteller nur für solche Fälle angemerkt, wo lediglich die Mutter gemeinsam ist (8, 40. 9, 1. 11, 8).

κασίγνητος liegt vor bei Homer, im Lesbischen (COLLITZ 281, C. 19 von Brüdern eines Tyrannen gesagt), im Kyprischen (von den Brüdern des Arztes Onasilos, wobei es sich möglicherweise nicht um natürliche Brüderschaft handelt). In der Kerkyräischen Inschrift bei COLLITZ

3188 ist das Wort jedenfalls aus der epischen Sprache übernommen. Was die Entstehung von *κασίγνητος* betrifft, so ist klar, dass *αὐτοκασίγνητος* und *κάσις* (bei Tragikern) dazu gehören. Eine Erklärung unter Zugrundelegung dieses letzteren kürzesten Wortes hat sich nicht ergeben wollen. FICK nimmt desshalb an, dass *αὐτοκασίγνητος* die älteste Form sei, und die beiden anderen durch kosende Kürzung aus ihr hervorgegangen seien, eine sehr ansprechende Vermuthung (vgl. FICK in CURTIUS Studien 8, 313). FICK übersetzt dabei *αὐτοκασίγνητος* durch »aus demselben Schoosse geboren«. Eine sichere etymologische Grundlage ist für diese Erklärung nicht vorhanden, doch lässt sie sich, wie das Folgende zeigt, mit dem Gebrauch wohl vereinigen. So sagt z. B. Helena von der trojanischen Mauer herabblickend *Γ* 236:

δοιὼ δ' οὐ δύναμαι ἰδέειν κοσμήτορε λαῶν
Κάστορα θ' ἱππόδαμον καὶ πὺξ ἀγαθὸν Πολυδεύκεα
αὐτοκασιγνήτω τώ μοι μία γείνατο μήτηρ,

wobei doch wohl *αὐτοκασιγνήτω* durch *τώ μοι μία γείνατο μήτηρ* nur noch entschiedener betont wird. Ob der Dichter in diesem Falle auch denselben Vater annimmt, mag dahingestellt bleiben, an den anderen Stellen, wo *αὐτοκασίγνητος* vorkommt, ist das (nach EBELING's Artikel) der Fall, und somit haben die Alten factisch recht, wenn sie angeben, *αὐτοκασίγνητοι* seien die *ἐξ ἀμφοτέρων τῶν γονέων ἀδελφοί*. — *κασίγνητος* hat denselben Sinn wie *αὐτοκασίγνητος*. So stimmt z. B. mit *Γ* 326 überein *Τ* 293:

τρεῖς τε κασιγνήτους τούς μοι μία γείνατο μήτηρ

und wenn zu *κασίγνητος* noch *ὁμογάστριος* hinzutritt (*Ω* 47) so ist das doch wohl nur erklärend gemeint. Für die Auffassung von *κασίγνητος* als eines von derselben Mutter geborenen spricht ferner die Verbindung *κασίγνητος καὶ ὄπατρος* *Λ* 257[1]). Dass nun aber *κασίγνητος* diesen engeren Sinn nicht behalten, sondern sich ebenso wie *ἀδελφός* entwickelt hat, und zwar schon in homerischer

---

1) An der zweiten Stelle, wo diese Verbindung vorliegt, *Μ* 371, scheint freilich *κασίγνητος* in diesem Sinne nicht zu passen, denn es handelt sich um Teukros und Aias, welche nach sonstigen Angaben des Dichters zwar denselben Vater, aber nicht dieselbe Mutter haben. Man muss wohl annehmen, dass *Μ* 371 eine andere Ansicht über das Verwandtschaftsverhältniss vorliegt.

Zeit (vgl. die Verbindung *κασίγνητοι τε ἔται τε*), darf nicht Wunder nehmen.

Es fragt sich, ob noch ein drittes Wort für Bruder vorhanden ist, nämlich *γνωτός*. BRÉAL Mém. Soc. ling. 6,346 ist dieser Meinung. Er fasst *γνωτός* im Sinne von *germanus* und meint, es sei identisch mit *gnatus*. Indess (abgesehen von der Schwierigkeit in Bezug auf den Vocal, die BRÉAL zwar hervorhebt, aber nicht beseitigt) ist dagegen zu bemerken, dass *φράτωρ γνωτός* gleich *frater gnatus* doch eine seltsame Bezeichnung sein würde, und dass die Bedeutung von *γνωτός* zu dieser Annahme nicht passt. *γνωτός* bedeutet nichts anderes, als das damit identische irische *gnath*, nämlich »bekannt, vertraut«, und bezeichnet einen nahestehenden Verwandten, unter dem natürlich auch gelegentlich der Bruder verstanden werden kann, daher denn auch die Glosse bei HESYCHIUS im Rechte ist, welche lautet: *γνωτή· ἀδελφή, γνωτοί· ἀδελφοί*.

Die Schwester (idg. **svésor*) müsste im Griechischen *ἔορ* (N. *ἔωρ*) lauten. Nun findet sich bei HESYCHIUS *ἔορ· θυγάτηρ ἀνεψιός, ἔορες προσήκοντες συγγενεῖς* und *εὐρέσφι· γυναιξίν*. Dieses *ἔορ* hält SAUSSURE Système primitif 218 für den Fortsetzer von **svésor*. Wenn das richtig ist, so hätte sich jedenfalls die Bedeutung stark verschoben, oder wäre sehr ungenau aufgezeichnet worden.

Die gewöhnlichen Ausdrücke für Schwester sind die Feminina zu *ἀδελφεός* und *κασίγνητος*. Auch *κόρη* »Mädchen« kann so gebraucht werden, z. B. Euripides Andr. 173

τοιοῦτον πᾶν τὸ βάρβαρον γένος
πατήρ τε θυγατρὶ παῖς τε μητρὶ μίγνυται·
κόρη τ' ἀδελφῷ.

Lallwörter.

Wir haben so eben (S. 465) gesehen, dass im Serbischen und Bulgarischen besondere Bezeichnungen der älteren Schwester vorhanden sind. Unter diesen ist von besonderem Werth das bulg. *dědja*, das offenbar mit slav. *dědŭ* Grossvater, griech. *θεῖος* Oheim (aus **θήιος*), *τήθη* Tante zusammenhängt, und also auf eine Urform *dhē* zurückgeht. Dieses *dhē*, ein Kinderwort zur Bezeichnung älterer Verwandten, dürfte schliesslich auch in dem griech. *ἠθεῖε* stecken, welches bei Homer fast ausschliesslich als Anrede eines jüngeren

Bruders an einen älteren erscheint (vgl. dazu auch Nauck zu Aristophanes S. 159, dessen Ableitung von ἦθος mir nicht wahrscheinlich vorkommt).

Anhang.

Geschwister.

Will man Bruder und Schwester in einen Ausdruck zusammenfassen, so braucht man in einigen idg. Sprachen den elliptischen Dual (bez. Plural), so im Sanskrit *bhrātarau* (nach Pāṇini), gr. *ἀδελφοί*, lat. *fratres*. Im deutschen dagegen Geschwister. Das ahd., ags., alts. *gesvester* bedeutet nur »zwei Schwestern«, auch mhd. *geswëster* f. pl. (wofür auch bereits *geswister* vorkommt) bedeutet nach Lexer »die als Schwestern (leibl. od. geistliche) zusammengehören«. Dagegen für das Neutrum *geswister* und *geswisterde* setzt er die Bedeutung »Geschwister« an. Danach scheint also die Sache so zu liegen, dass im Deutschen ursprünglich Collectiva, welche die Brüder, und solche welche die Schwestern zusammenfassen, vorhanden waren. Als man ein Bedürfniss nach gemischten Collectivis empfand, griff man zu der Bezeichnung Geschwister, um damit auszudrücken, dass die Schwestern auch damit gemeint sein sollen. Dass die Brüder dazu gehören, ist selbstverständlich.

Ueber altn. *systkin* Geschwister in unserem Sinne vgl. eine Andeutung bei Joh. Schmidt, Pluralbildungen S. 16.

Sechstes Capitel.

Stiefverhältnisse.

Die zur Bezeichnung der Stiefverhältnisse in den Einzelsprachen dienenden Wörter sind die folgenden:

Aus dem Sanskrit kenne ich nur einige junge Bildungen, nämlich *tāta yavīyān* Stiefvater (s. Böhtlingk Wb. Nachträge unter *tāta III*, und *dvaimātura* zwei Mütter (eine leibliche und eine Stief-Mutter) habend, (einmal *dvaim. bhrātā* ein Bruder, der eine andere Mutter hat).

Im Griechischen zeigt sich die aus den alten ehelichen Verhältnissen leicht erklärliche Thatsache, dass wohl ein Name für

die Stiefmutter, nämlich *μητρυιά* vorhanden ist, aber keiner für den Stiefvater. *μητρυιά* ist ja augenscheinlich eine zu *μήτηρ* gehörige Bildung und enthält in sich das Suffix, welches uns bei *pitṛvya πάτρως patruus* begegnen wird. Die Behauptung von JOHANSSON K. Z. 30, 407, dass *μητρυιά* (welches er aus einem ältern **μήτρυιᾰ* hervorgehen lässt), das fem. zu *μήτρως* sei, ist offenbar nicht historisch, sondern morphologisch gemeint, da nicht nachzuweisen ist oder angenommen zu werden braucht, dass *μήτρως* älter sei als *μητρυιά*. Die Bedeutung wird sein: eine Art von Mutter (vgl. das unter *patruus* Gesagte). Bei Homer kommt *μητρυιή* *E* 389 als Bezeichnung der zweiten Mutter vor, welche nach dem Tode der rechten geheirathet worden ist, in den beiden andern Stellen (eigentlich nur einer) wird damit das Verhältniss der Ehefrau zu einem *νόθος* ihres Mannes bezeichnet. Die Griechen sahen bekanntlich die *μητρυιά* in derselben Weise an, wie es bei uns volksthümlich ist. So heisst es in Euripides Alc. 305:

καὶ μὴ 'πιγήμῃς τοῖσδε μητρυιὰν τέκνοις

mit der Motivirung

ἐχθρὰ γαρ ἡ 'πιοῦσα μητρυιὰ τέκνοις
τοῖς πρόσθ', ἐχίδνης οὐδὲν ἠπιωτέρα.

Was den Stiefvater betrifft, so empfiehlt POLLUX 3, 27 *ἐπιπάτωρ* zu sagen, was besser als *πατρωός* sei. Eine komische Bildung ist *μητρυιός*.

Stiefkinder, und zwar Kinder des Mannes aus erster Ehe sind *πρόγονοι* oder *προγονοί* (diesen Accent erklärt SCHÖMANN zu Isaeus für unrichtig), z. B. *εἰώθασι δέ πως ἐπὶ τὸ πολὺ διαφέρεσθαι ἀλλήλοις αἵ τε μητρυιαὶ καὶ οἱ πρόγονοι* Isaeus 12, 5. Nach Hesychius ist *ἀμφίγονος· υἱός ὁ ἐκ προτέρας γυναικός.* Wie es mit den Kindern der Frau aus erster Ehe sich verhält, weiss ich nicht.

Im Armenischen heisst die Stiefmutter *mauru* (HÜBSCHMANN No. 187), welches mit dem griechischen *μητρυιά* identisch ist. Doch darf man aus diesem Zusammentreffen nicht ganz sicher schliessen, dass die Bedeutung Stiefmutter in diesem Worte auch schon proethnisch sei, denn wie sich später unter »Muhme« zeigen wird, ist auch im Germ. wahrscheinlich ein lautlich übereinstimmendes Wort, nämlich das ags. *mōdrie* vorhanden, welches aber nicht Stiefmutter, sondern

Mutterschwester bedeutet, so dass man nur schliessen kann, dass in der Urzeit ein Wort **mātruiā* mit der Bedeutung: »eine Art von Mutter« vorhanden gewesen sei. — Der Stiefvater heisst im Arm. *yauray* (H. 155)[1], welches (abgesehen von dem Suffix, hinsichtlich dessen noch Zweifel bleiben) dasselbe ist wie *πάτρως*. Die Bedeutung Stiefvater ist offenbar erst im Armenischen entstanden. Für Stiefkind weist mir Hübschmann das zweimal belegte *urju* nach, wozu ich nichts zu sagen weiss.

In den übrigen Sprachen finden sich überall besondere Bildungen. Ich behandle hintereinander das Lateinische (mit dem Albanesischen), das Keltische, Lituslavische, Deutsche.

Im Lateinischen finden sich auf Inschriften Bildungen auf *-aster*, nämlich *patraster* Stiefvater (so CIL 10, 3013.), *filiaster* Stiefsohn (s. auch CIL 10, Index), *filiastra* Stieftochter, dazu aus Glossaren *matrastra* Stiefmutter. Seck, der in Wölfflin's Archiv 1, 391 diese Wörter behandelt hat, bemerkt mit Recht, dass das Suffix in diesem Falle eine »deteriorative« Bedeutung habe, wie sie z. B. in Antoniaster, Nachäffer des Antonius, deutlich hervortritt. Doch liege etwas Verächtliches nicht darin, wie aus den Zusätzen *bene merenti piissimae* u. s. w. hervorgehe (vgl. dazu die Nachträge S. 579). Derselbe Gelehrte hebt auch mit Berufung auf Gröber hervor, dass diese Wörter auf *aster* schon in sehr früher Zeit vorhanden gewesen sein müssen, da sie in allen romanischen Sprachen sich erhalten haben. Die Schriftausdrücke des Lateinischen sind *vitricus noverca* und *privignus*. *Vitricus* ist meines Wissens noch nicht gedeutet. Man wird bei der Erklärung festhalten müssen, dass es sich schwerlich um ein idg. Wort, sondern höchstwahrscheinlich um eine italische Sonderbildung handelt. Ueber *noverca* hat Bréal Mém. de la société de lingu. 6, 341 eine wahrscheinliche Vermuthung aufgestellt. Er nimmt an, dass eine Bildung **materca* vorhanden gewesen sei, neben der die Kindersprache ein *noverca* — die neue Gattin des Vaters — geschaffen habe. *Privignus* ist dem Sinne nach gleich *πρόγονος* (denn *prīvus* muss »der frühere« bedeutet haben).

Aus *noverca* ist das albanesische *ńerkε* entlehnt und dazu ein masc. *ńerk* gebildet, das einem **novercus* entsprechen würde. Stief-

---

1) Die spätere Form *hauru* ist wohl in Anlehnung an *mauru* entstanden.

sohn und Stieftochter heissen *ϑieštrε* (sicil. *fieštrε*) masc. und fem. aus lat. *filiaster*.

Die keltischen Wörter sind bei Zeuss 1068 verzeichnet. Die Wörter aus dem Vocabularium cornicum lauten: »victricus *altrou*. noverca *altruan*. privignus *els*. filiaster *elses*. Dazu führt Zeuss eine Anzahl von Zusammensetzungen mit *less* an, z. B. altir. *lesmac* privignus. Ich weiss über alle diese Bildungen etwas Sicheres nicht zu sagen.

Im lituslavischen Sprachkreise findet sich eine durchgehende Bezeichnung mittels der Präpos. *po* (»die Bedeutung ursprünglich nach ist häufig die des unechten schlechten« Miklosich s. v.). Aus dem litauisch-lettischen Gebiet lässt sich anführen: für Stiefmutter: preuss. *pomatre*, lit. *pâmotė*, lett. *pamâte*. Für Stiefvater: preuss. *patowelis*, lit. *patėwis*, lett. *patēwis*. Für Stiefsohn: preuss. *passons* (d. i. *pasuns*), lit. *pósūnis*, lett. *padēlis*. Für Stieftochter: preuss. *podukre*, lit. *pódūkra*, lett. *pameita*. Dazu noch lett. *paberns* Stiefkind, *pamâsa* Stiefschwester. Diesen Bildungen entspricht das russ. *pasynokŭ* Stiefsohn und *padčerica* Stieftochter. In dem letzteren Wort steckt natürlich das Wort für Tochter (Mikl. **dŭšter*). Dasselbe ist nach Miklosich in dem asl. *pastorŭka* Stieftochter enthalten, dem asl. *pastorŭkŭ* Stiefsohn, serb. *pastorak*, bulg. *pastorok*, slov. *pasterk* (wozu dann wieder *pasterkinja* Stieftochter) nachgebildet sei (vgl. ebenda). Für Stiefmutter und Stiefvater sind im Slavischen auch Bildungen vorhanden, welche durch ein Suffix von den Wörtern für Vater und Mutter abgeleitet sind (also wie *μητρυιά*, wenn auch nicht durch dasselbe Suffix). Stiefmutter heisst russ. *mačicha*, bulg. *mašteha* (nach Mikl. unter **mater*), serb. *maćaha* (*maćeha*), kleinr. *mačocha* (und von da auch ins Litauische gedrungen: *močeka*). Der Stiefvater heisst russ. *otčimŭ*, serb. und slov. *oćuh* (d. i. *otćuh*, also eine Weiterbildung zu *otac* Vater), slov. ausserdem *očim*. Für das Slov. und Bulg. werden dann noch zwei Bildungen angegeben, welche dem griech. *μητρυιός* zu vergleichen sind. Nach Krauss 9 nämlich heisst der Stiefvater im slov. auch *mačuh* und nach Miklosich unter **mater*, im bulg. *mašteh*. Für die Stiefkinder giebt es dann endlich noch beschreibende Ausdrücke, wie »mitgebrachte Kinder«, »Halbgeschwister«.

Für Stiefbruder und Stiefschwester habe ich Ausdrücke angemerkt aus dem Litauischen: *pùsbrolis* und *pùsseserė*; dem Slavischen: serb. *polubrat* und *polusestra* d. i. Halb-Bruder und -Schwester und entsprechend in anderen slav. Sprachen.

Ueber das deutsche *stief-* in Stiefmutter u. s. w. wissen die Germanisten nichts zu sagen.

Aus dieser Uebersicht folgt, dass nur ein aus *μητρυιά* und arm. *mauru* zu erschliessendes **mātruiā* »eine Art von Mutter« als urzeitlich angesehen werden kann, aber nicht ganz sicher im Sinne von »Stiefmutter«. Wäre dieser Schluss sicher, so würde er für die Vermuthung sprechen, dass in der Urzeit wohl der Mann eine zweite Frau, in der Regel aber nicht die Frau einen zweiten Mann heirathen konnte.

Siebentes Capitel.

Grosseltern und Enkel.

I. Grosseltern.

Im Sanskrit heisst der Grossvater väterlicherseits *pitāmahá* (belegt von AV. an), ein Wort, in welchem die Bestandtheile »Vater« und »gross« deutlich sind, das aber durch die Ordnung seiner Glieder auffällig ist, da man vielmehr **mahāpitár* zu erwarten hätte, woraus es durch Umstellung entstanden zu sein scheint, eine Umstellung, deren Gründe allerdings nicht klar sind[1]). Es scheint auch, dass davor (oder daneben) der Ausdruck »grosser Vater« vorhanden gewesen sei. Wir lesen nämlich RV. 6, 20, 11 die Worte: *párā návavāstvam anudéyaṃ mahé pitré dadātha sváṃ nápātam* »du (o Indra) hast den Navavāstva als Geschenk hingegeben, dem Grossvater den eigenen Enkel«. Nun gehört zwar dieser Vers zu den vielen im RV., dessen Sinn die Weisheit alter und neuer Erklärer nicht völlig

1) Der Gedanke, dass *pitāmahá* eine Originalbildung sei und von Anfang an den Grossen des Vaters bedeuten solle (wie es allerdings später von den Indern aufgefasst wurde), wird durch den äusseren Umstand abgewiesen, dass das Compositum dann *pitṛmahá* lauten müsste. *pitā-* scheint doch nur aus einem Nom. (*mahāpitá*) erklärt werden zu können.

aufzuklären im Stande ist, aber der Gegensatz zu *nápāt* legt es doch sehr nahe, *mahé pitré* durch »dem Grossvater« zu übersetzen. Das Wort *máh mahánt* hat in dieser Verbindung und in der Zusammensetzung mit *pitár* offenbar nicht den Sinn »alt«, denn so finde ich es nicht gebraucht, sondern es steigert den Begriff Vater. Der *pitāmahá* wäre danach ein Vater im höheren Sinne. Neben *pitāmahá* findet sich das offenbar danach gebildete *tatāmahá*, ebenfalls von AV. an.

Der Urgrossvater heisst *prápitāmaha* oder *prapitāmahá* und *pratatāmaha*. Auch diese Wörter sind von AV. an belegt.

Die Grossmutter väterlicherseits heisst *pitāmahī*. In der alten Sprache wird sie nicht erwähnt.

Die Grosseltern mütterlicherseits heissen *mātāmahau* (belegt bei Pār.), also der Grossvater *mātāmaha*, die Grossmutter *mātāmahī*, merkwürdige Nachbildungen nach *pitāmaha*, welches offenbar aufgefasst wurde nicht als »der grosse Vater«, sondern der »Grosse des Vaters«, woran denn ein »Grosser der Mutter« sich anschliessen konnte. Später kommt auch *pramātāmaha* und als dessen Vater *vṛddhapramātāmaha* vor (nach BÖHTLINGK s. v.).

Das Zend liefert *nyāka* Grossvater und *nyākē* Grossmutter. ASCOLI KZ. 12, 159 und JUSTI im Wb ziehen es zu dem skr. *ni-ac* und erklären: »der gekrümmte«, was mir unwahrscheinlich ist. Im Altpers. findet sich *apanyāka* Ururgrossvater.

Im Armenischen heisst der Vater des Vaters oder der Mutter *hav*, pl. *havḱ* die Vorfahren, die Mutter des Vaters oder der Mutter *hani*. Ueber die Herkunft dieser Wörter lässt sich etwas Bestimmtes nicht sagen. Daneben sind die Lehnwörter *pāp* und *mām* vorhanden.

Was das Griechische betrifft, so findet sich bei Homer kein technisches Wort für Grossvater oder Grossmutter, ausser etwa μητροπάτωρ Λ 224, man gebraucht vielmehr Wendungen wie: πατρὸς ἐμοῖο πατήρ Ξ 118 τ 180, μητρὸς πατήρ τ 395 ω 334, μητρὸς μήτηρ τ 416. In der nachhomerischen alten Sprache finden sich einige Composita, so μητροπάτωρ auch bei Herodot, πατροπάτωρ und ματρομάτωρ bei Pindar, πατρομήτωρ bei Lycophron. Im Sinne von μητροπάτωρ braucht Pindar gelegentlich μάτρως, wovon später die Rede sein soll.

Neben diesen giebt es einige Ausdrücke, welche offenbar aus der Sprache der Kinder in die der Erwachsenen eingedrungen sind und dort die üblichen Endungen erhalten haben. Die geläufigsten sind *πάππος* und *τήθη*. *Πάππος* soll nach Angabe der Wörterbücher namentlich den väterlichen Grossvater bezeichnen, wird aber ebensogut auch vom Vater der Mutter gebraucht (z. B. Isaeus 1,4. 1,39. 5,5. 5,10. 6,56. 7,7. 8,1). Will man sich genau ausdrücken, so sagt man *πάππος πρὸς πατρός* und *πρὸς μητρός* (so Plato), nach Pollux auch *πάππος ἀπ' ἀνδρῶν* und *ἐκ γυναικῶν*. Nach Pollux soll das Wort *νέννος*, welches nach Hes. Oheim bedeuten soll (s. später) auch den mütterlichen Grossvater bezeichnen, doch ist es weder in dieser noch in einer andern Bedeutung belegt. *Τήθη* wird wie *πάππος* mit Beziehung auf Vater- und Mutterseite gebraucht, von der Mutter des Vaters z. B. Aristophanes Ach. 49, von der Mutter der Mutter Isaeus 7,7 und 8,7 (dagegen ist *ἡ τοῦ πάππου γυνή* 8,22 die zweite Frau des Grossvaters, während der Redner die erste, von der er abstammt, als *τήθη* bezeichnet). Neben *τήθη* sind etwa noch *μάμμη* und *μαῖα* zu nennen, welche schon oben unter Mutter besprochen sind. *μάμμη* im Sinne von Grossmutter zu verwenden, erklärt Phrynichos für fehlerhaft (CX bei RUTHERFORD: *μάμμην τὴν τοῦ πατρὸς ἢ μητρὸς μητέρα οὐ λέγουσιν οἱ ἀρχαῖοι ἀλλὰ τήθην, μάμμην δὲ καὶ μαμμίον τὴν μητέρα. ἀμαθὲς οὖν τὸ τὴν μάμμην ἐπὶ τῆς τήθης λέγειν*). *μαῖα* soll, wie schon oben bemerkt ist, bei den Doriern Grossmutter bedeuten.

Bei Hesychius findet sich *μεγαλομήτηρ*.

Der Urgrossvater heisst *πρόπαππος* (Plato), *παππεπίπαππος* (Komiker) natürlich auch *πάππου πατήρ* (z. B. Isaeus 5,42), die Urgrossmutter *προτήθη* (Dio C.).

Im Lateinischen ist *avus* der väterliche und der mütterliche Grossvater (genauer *avus paternus* oder *maternus*). Die Grossmutter heisst *avia*, worin wahrscheinlich nicht eine Bildung mit dem Suffix *io*, sondern ein Femininum nach Art des griechischen *ψάλτρια* (skr. *-ī*) zu erblicken ist. Die weiter zurück stehenden Vorfahren heissen *proavus*, *abavus*, *atavus*, *tritavus*, und zwar ist, wenn auch eines und das andere dieser Wörter im Einzelgebrauch (namentlich wenn es im Plural steht) im allgemeinen Sinne von »Vorfahren« angewendet werden kann, diese Reihe schon seit alter Zeit fest. Denn man

liest nicht nur bei Plautus Mil. 2, 4, 20 *ibi mei sunt majores siti pater avos proavos abavos*, sondern sogar Pers. 1, 2, 5 *pater avos proavos abavos atavos tritavos* und ich habe nicht gefunden, dass ein Philologe diesen letzteren Vers angezweifelt hätte. Zu diesen Masc. sind überall die entsprechenden Feminina vorhanden. Im Einzelnen ist zu bemerken, dass *pro* in *proavus* dem *prá* (*prapitāmahá*) und *πρό* (*πρόπαππος*) entspricht. Ueber *abavia* und *abavus* handelt HAULER in WÖLFFLIN's Archiv 2, 289 ff. Bei der Bildung des Wortes schwebte offenbar der Gedanke vor, dass *ab avo* gerechnet wird. Es konnte also etymologisch genommen wohl jede Stelle hinter dem *avus* bezeichnen, erhielt aber die erste hinter der alt überlieferten Reihe, die mit dem *proavus* schliesst. Was das *at* in *atavus* sei, lasse ich dahingestellt. In Bezug auf *tritavus* lesen wir bei Festus 315 die Notiz: *stritavum antiqui dicebant pro tritavo*. Hierin anknüpfend hat (wie ich aus STOLZ lat. Gramm.², 304 Anm. ersehe) JOHN B. BURY Classical Review 2, 43 *strit-* mit dem altsl. *starŭ* »alt« zusammengebracht, wobei aber nicht bloss die sonstige Verschollenheit dieses Wortes im Lateinischen, sondern auch das *t* auffällig wäre. Die andern Versuche (z. B. POTT Et. Forsch., 2, 196) gehen nicht von *stritavus*, sondern von *tritavus* aus, suchen in *trit-* das Zahlwort drei, kommen aber auch in lautlicher Hinsicht zu keiner rechten Befriedigung. Nach meiner Ansicht haben wir keinen Grund, *stritavus* zu verwerfen. Eine sichere Erklärung aber ist noch nicht gefunden.

Im Albanesischen finden sich *ģüš ģüše* für Grossvater und Grossmutter, über deren Herkunft nichts feststeht. Der Urgrossvater heisst *šterģüš*, in dessen *šter* G. MEYER das italienische *stra* erkennt. Im Gegischen heisst er *treģüš*, wobei der erste Bestandtheil *tre* »drei« ist. Die weiter zurückliegenden Stufen heissen dann *katrεģüš* (mit »vier«), *pesεģüš* (mit »fünf«). Daneben findet sich in Sicilien *tot* Grossvater (in Griechenland *tetεmad*, wobei *mad* »gross« heisst). Auch *tatε* ist südalb. Grossvater, ein Wort, das sonst »Vater« bedeutet.

Auf dem keltischen Gebiet finden wir die Ausdrücke »Altvater« und »Altmutter« in den altirischen *senathir* und *senmathir*, und dem cornischen *hendat*, worin *tat* »Vater« steckt. In dem cornischen Glossar bei ZEUSS 1067 findet sich ausserdem *hengog* für abavus, *diȝog* für proavus, *gurhhog* für atavus, Ausdrücke, deren

Deutung ich umsomehr den Keltisten überlassen darf, als sie offenbar nur Uebersetzungen der lateinischen Wörter sind.

Aus dem Deutschen ist vor allem die Thatsache anzuführen, dass im Gotischen ein Nomen *avo* (Stamm *avon*) vorhanden ist, welches Grossmutter bedeutet (*avo* Grossmutter und *aithei* Mutter steht neben einander 2 Tim. 1, 5). Aus diesem *avo* und dem altn. *ăi* Urgrossvater erschliesst FICK mit Recht ein gemeingermanisches **avan* Grossvater, das natürlich mit *avus* zusammenzustellen ist. In den im engeren Sinne »deutsch« genannten Dialekten ist das Wort Ahn, Ahne geläufig, welches KLUGE mit dem lat. *ănus* »altes Weib« zusammenbringt. Die mannichfaltigen Zusammensetzungen, welche in den germanischen Sprachen zur Bezeichnung der Grade der Vorfahren verwendet werden, zu verfolgen, beabsichtige ich nicht. Ich bemerke nur, dass im Deutschen Zusammensetzung mit *alt*, *aber*, *ur* vorliegt (vgl. J. GRIMM in HAUPT's Ztschr. 1,21, KLUGE unter Ahn), und dass auch Bildungen wie *aberuranherr* (gleich *atavus*) vorkommen. Erst etwa seit dem 15. Jahrhundert ist die Zusammensetzung mit Gross belegt.

Ich komme zum Litauischen und Lettischen. Im Lit. finde ich für Grossvater *sẽnis*, *senùtis*, *senàsis tėlýtis*, also »Alter«, für Grossmutter *sẽnė*, *senùtė*, *senóji mamýtė*, also »Alte«, dazu auch *séntėvis* Altvater und *sén-motė* Altmutter. Daneben steht das Lehnwort *grõsė* (*grosse Mutter*) und Weiterbildungen davon, nämlich *grosùtė* Grossmutter, *grosùtis* und *grosùks* Grossvater. In dem Verzeichniss bei MIELCKE finden sich diese Lehnwörter noch nicht. Aus dem Slavischen ist entnommen *bóba* Grossmutter. Natürlich kann man auch Vaters Vater, Mutter u. s. w. sagen. Für die weiter zurückliegenden Vorfahren finde ich im Lit. nur Umschreibungen, ausser dem von NESSELMANN angeführten *prakurėjis* Ahnherr, von dem LESKIEN meint, es scheine nur ein Kunstgebilde zu sein[1]). Im preussischen Vocabular ist *altvater* durch *thetis* (*tėtis* oder *tetis*) übersetzt, und ebenda findet sich *altmutter* durch *ane* d. i. Greisin wiedergegeben, womit NESSELMANN lit. *anýta* Schwiegermutter der Frau und unser Ahn ver-

1) Buchstäblich heisst es: »der angefangen hat zu bauen oder einzuheizen«, nom. ag. zu *pra-kùrti*. MIKLOSICH vergleicht es mit slavischen Ausdrücken wie altsl. *prašturŭ* pronepotis filius (s. MIKLOSICH unter **šturŭ* 3).

gleicht. Im Lettischen sagt man für Grossvater *wezais tēws* alter Vater, für Grossmutter *weza māte* alte Mutter.

Im Slavischen begegnen uns zwei Wörter, welche der Kindersprache entlehnt zu sein scheinen, nämlich altsl. *dědŭ* (MIKLOSICH unter **dědŭ*), und *baba* altes Weib, Grossmutter (MIKLOSICH unter **baba*). Sie gelten wie im Litauischen für die väterliche und mütterliche Seite. Die den Grosseltern vorhergehende Stufe wird durch *pro* gekennzeichnet, z. B. altsl. *pradědŭ* Urgrossvater. Im Serbischen unterscheidet man zurückgehend: *pradjed prapradjed čukundjed pračukundjed*, *prapračukundjed* und entsprechend bei *baba*. Dabei ist *čukun* ein türkisches (?) Lehnwort.

II. Enkel.

Im Sanskrit haben wir *nápāt* (das allmählich in die Declination der Wörter auf *tar* übergeht). Es bedeutet im Veda meist »Abkömmling«, aber auch einige Male deutlich »Enkel«, nämlich wenn *putrá* Sohn oder *práṇapāt* Urenkel daneben steht. Bei dem fem. *náptī* finde ich nur die Bedeutung »weiblicher Abkömmling, Tochter«. Die Bedeutung Enkelin tritt nirgend unzweifelhaft zu Tage. In der prosaischen Sprache tritt bei *nápāt* wohl nur die Bedeutung »Enkel« auf, z. B. *putranaptāraḥ* »Söhne und Enkel« in AB. Es kann aber auch »Urenkel« bedeuten, so z. B. *adīkshishṭāyaṃ brāhmaṇo 'sāv amushya putro 'mushya pautro 'mushya naptā* Ap. Çr. S. 10, 11, 5 (vgl. auch AB 7, 10, 3: *putrān pautrān naptṝn*). *naptī* liegt wohl ausserhalb des Veda nicht vor. Neben dem allgemeinen *nápāt* giebt es genauere Wörter, nämlich die von *putrá* Sohn und *duhitár* Tochter gebildeten *páutra* (von AV an) und *pautrī*, *dauhitra* und *dauhitrī*. Die über den Enkel hinausreichende Entferntheit wird in derselben Weise bezeichnet wie bei den Vorfahren, nämlich durch *pra-*. Belegt ist einmal im RV *práṇapāt* und später *prapautra* und *prapautrī*.

Im Zend findet sich das mit *nápāt* identische *napaṭ* (Nom. *napō*), »Abkömmling« und »Enkel«, und *napti* »Enkelin«. Auch in der altpersischen Inschrift von Behistān ist *napā* deutlich »Enkel« (Darius bezeichnet sich als Sohn des Vistāçpa, Enkel des Arsāma).

Das Armenische liefert ein etymologisch dunkles Wort, nämlich *t'orn* Enkel, dazu *t'ornordi*, *t'orordi* Enkelssohn, *t'orniay* Enkel oder Enkelin des Enkels.

Im Griechischen begegnet uns zunächst das vielbehandelte *νέποδες* Od. *δ* 404. Etwas völlig Sicheres lässt sich darüber nicht ausmachen, doch ist es wahrscheinlich, dass es in der That so viel wie *nepotes* ist und »Abkömmlinge« bedeutet. Gewöhnlich wird der Begriff »Enkel« im Griechischen umschrieben, so z. B. in jenen bekannten Versen der Odysse (*τ* 399), die Jeder hier gern vollständig lesen wird:

> *Αὐτόλυκος δ' ἐλθὼν Ἰθάκης ἐς πίονα δῆμον*
> *παῖδα νέον γεγαῶτα κιχήσατο θυγατέρος ἧς·*
> *τόν ῥά οἱ Εὐρυκλέεια φίλοισ' ἐπὶ γούνασι θῆκεν*
> *παυομένῳ δόρποιο, ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζεν·*
> *Αὐτόλυκ' αὐτὸς νῦν ὄνομ' εὕρεο ὅττι κε θεῖο*
> *παιδὸς παιδὶ φίλῳ· πολυάρητος δέ τοί ἐστιν.*

Auch in der sonstigen Literatur lesen wir *παίδων παῖδες* oder *τέκνων τέκνα*. Eine Zusammensetzung, nämlich *παιδόπαις* findet sich im Aeolischen, als Enkel COLLITZ 284, als Enkelin 235. Den indischen *pautra* und *dauhitra* entsprechen im Griech. *υἱωνός* (bei Homer) und *υἱδοῦς* von Plato und Xenophon an, andererseits *θυγατριδοῦς* von Herodot an. Die Feminina hierzu sind nur schwach bezeugt. *υἱωνός* wird gewöhnlich mit *οἰωνός* verglichen und das Suffix als ampliativ bezeichnet, da *οἰωνός* ein grosser Vogel ist. Dann würde der Enkel als »Grosssohn« bezeichnet sein (vgl. das Germanische). Indessen steht die ampliative Bedeutung des Suffixes doch nicht fest. Vorsichtiger ist es zu sagen, dass *υἱωνός* bedeute: eine Art von Sohn. Das Sufffx *δεο*, über dessen Herkunft nichts zu sagen ist, bezeichnet häufig den Abstammenden, so *ἀδελφιδοῦς*, *ἀνεψιαδοῦς* u. s. w. Nah verwandt ist das Suffix *δευ*, welches Junge von Thieren bezeichnet, z. B. *ἀετιδεύς* junger Adler u. ähnl. (LEO MEYER, Vgl. Gr. 2, 557).

Im Lateinischen erscheinen die dem indischen *nápāt* und *naptī* entsprechenden *nepos* und *neptis*. Doch kommt gelegentlich (einmal bei Ennius und sodann in späteren Inschriften CIL. 12, 344 und 14, 19) auch *nepos* als Bezeichnung weiblicher Personen vor.

Neben *neptis* liegt das jüngere *nepta* (CIL. 12, 3032. 3856) und in Glossen *leptis filia fratris* (LOEWE, Prodromus p. 340). Was den Gebrauch angeht, so bedeuten *nepos* und *neptis* in der älteren Zeit nur Enkel und Enkelin. Genauer sagt man *nepos ex filio* oder *ex filia*. Die Bedeutung Neffe und Nichte ist erst aus der nachaugusteischen Zeit belegt. *nepotes* »die Enkel« kommt auch in der allgemeinen Bedeutung »Nachkommen« vor, so bei Virgil. Im Uebrigen ist die Gradbezeichnung, die wir bei *avus* gefunden haben, auf *nepos* übertragen. Man unterscheidet also *nepos pronepos abnepos adnepos trinepos* und ebenso bei *neptis*. Ueber *abnepos* und *abneptis* vgl. WÖLFFLIN Archiv 4, 577.

Endlich ist noch zu erwähnen, dass das als mittellateinisch bekannte *aviaticus*, d. i. der zum *avus* gehörige, auch CIL. 5, 5902 in einer mailändischen Inschrift in der Form *avviaticus* vorliegt, wozu der Herausgeber bemerkt: *adhuc avviatici Mediolanensium sermone patrio dicuntur nepotes*.

Im Albanesischen findet sich für Enkel und Neffe das aus dem Lat. entlehnte *nip*. Undeutlich ist das Wort für Enkelin und Nichte: *mbesε*, *besε*.

Im Keltischen findet sich das altir. *aue* Enkel, dazu *iarmua*, d. h. Nachenkel, *pronepos*, und *indua* Ururenkel (nach THURNEYSEN). *aue* könnte mit *avus* zusammenhängen, es kann aber auch im Anlaut ein *p* verloren haben und wäre dann zu παῖς zu stellen. Es lässt sich also etwas Sicheres nicht feststellen. Cymrische Ausdrücke, die mir ebenfalls nicht klar sind, siehe ZEUSS 1067 Anm. Das Wort **népōt-* findet sich im Keltischen nur als Neffe.

Innerhalb des Germanischen giebt es kein durch alle Dialekte durchgehendes Wort für Enkel. Im Gotischen ist kein Wort dafür überliefert (1 Tim. 5, 4 heisst es *barne barna* die Kinder der Kinder). In einigen Dialekten sind die Vertreter des alten *nepos* und *neptis* neben ihrer gewöhnlichen Bedeutung auch noch für Enkel im Gebrauch, so im Ags., Niederl., Mhd. und auch noch bei LUTHER (s. den Artikel Neffe im GRIMM's Wörterbuch). Nichte kommt in diesem Sinne im Mhd. vor, so heisst Maria Davids *niftel*. In den deutschen Dialekten erscheint das Wort Enkel. Es lautet im Mhd. *enenkel eninkel* und hat mit dem anderen Enkel (Knöchel) nichts zu thun, welches mhd. *enkel* heisst. KLUGE äussert sich über die Herkunft

wie folgt: »Es scheint Diminutiv zu *Ahn*, ahd. *ano* (got. **ana*, Gen. **anins*), und eigentlich »kleiner Grossvater, Grossvaterkind«, zu meinen; vgl. die ähnliche Bedeutungsentwickelung von lat. *avunculus*. Ausserhalb des Germanischen entspricht ausser dem unter Ahn beigebrachten wohl noch abulg. *vŭnukŭ* »Enkel« « (das aber nur in dem Stammbestandtheil, nicht im Suffix mit Enkel übereinstimmt).

Die Bedeutungsvermittelung hat ihre Schwierigkeit. Den *avunculus* kann man wohl einen jüngeren Grossvater nennen, aber in welchem Sinne ist der Enkel ein Grossväterchen? Etwa weil er ihm, wie man behauptet, zu gleichen pflegt, oder wegen des gleichen Abstandes?

Endlich ist aus dem Fränkischen noch *tichter* »Enkel« zu erwähnen (vgl. SCHMELLER 1, 583). Die Ableitung von *diech* femur ist zweifelhaft, wie denn überhaupt die Annahmen von J. GRIMM RA. 470, 472 einer Revision bedürfen.

Die weiter absteigenden Grade werden in derselben Weise unterschieden, wie die vom Grossvater an aufsteigenden. Man sagt also Urenkel und Urtichter, Urgrossenkel und Urgrosstichter, und so kommt statt Enkel denn auch Grosssohn, Grosskind vor (ADELUNG: »Für Enkel ist in einigen oberdeutschen Gegenden auch Grosssohn und Grosstochter üblich«), eine allerdings mechanische Uebertragung, die z. B. im französischen *petit-fils* vermieden worden ist.

Im Litauischen braucht man jetzt für Enkel, Enkelin nur die Umschreibung Sohn des Sohnes u. s. w. (Das einfache Wort *anukas* ist nach BRÜCKNER entlehnt aus dem kleinrussischen *onúk*). Im Altlitauischen dagegen (Katechismus von 1547) kommt *nepotis* »Enkel« vor (vgl. FORTUNATOV in KUHN und SCHLEICHER's Beitr. 8, III). Dann findet es sich weiter in der Literatur des 16ten und 17ten Jahrhunderts (vgl. BEZZENBERGER, Geschichte der lit. Spr. S. 303. Dazu *neptis* oder *nepte* Enkelin ebenda 304). Im Lettischen kenne ich nur die Umschreibung Sohn des Sohnes u. s. w.

Im Slavischen finden wir als gemeinsames Wort altsl. *vŭnukŭ* (vgl. MIKLOSICH unter **vŭnukŭ*), worüber unter »Enkel« gesprochen worden ist. Weiter zurückliegende Grade können durch *pro* bezeichnet werden. So heissen z. B. im Serbischen *unuk* Enkel, *unuka unučica* Enkelin, *praunuk* Urenkel, *prapraunuk* Ururenkel. Aus

den südslavischen Sprachen führt Krauss S. 6 an, dass im Sloven. der Enkel auch *sinovec* heisse, und dass für das Kind der Tochter besondere Bezeichnungen vorhanden sind, nämlich Tochtersohn oder -tochter (*hčerovlik, hčerovlja*) oder Eidamssohn oder -tochter (*zetnik, zetina*). Unklar sind mir die von Miklosich unter **šturŭ* 3 angeführten Wörter.

Uebersicht.

1. Die Worte für Grosseltern.

Aus der gegebenen Uebersicht erhellt, dass nur eines der besprochenen Worte in mehr als einer Sprache erscheint, nämlich im Lat. *avus*, im Germ. das sicher erschlossene **avan.* Es ging aber offenbar noch über diese beiden Sprachen hinaus, da ausser *avunculus* und *oheim* auch das keltische *eviter*, das lit. *avýnas*, das slav. *ujĭ* dazu gehören. Da nun diese Wörter, ausser dem keltischen *eviter*, welches allgemeine Bedeutung hat, nur den mütterlichen Oheim bedeuten, so ist der Schluss gestattet, dass auch **avo-s* ursprünglich den Vater der Mutter bedeutete und dass, wo es auch den Vater des Vaters bezeichnet, eine spätere Ausdehnung der Bedeutung stattgefunden hat. Auch die Herkunft des Wortes lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit feststellen. Man kann kaum umhin, es mit dem indischen Verbum *av ávati* (Freude haben, sich gütlich thun, sich sättigen an etwas; Jemand wohlthun, gütlich thun, sättigen; gern haben, wünschen, lieben; an etwas Gefallen finden, sich etwas angelegen sein lassen, beachten; begünstigen, fördern, ermuthigen, helfen, schützen nach Böhtlingk-Roth) zusammenzustellen. Demnach übersetzt es Ascoli KZ. 12, 157 durch »der Geliebte«, Osthoff in Paul und Braune's Beitr. 13, 453 als »Schützer«, was mir natürlicher zu sein scheint. Doch ist nicht zu übersehen, dass der Begriff des Gütigen bei *av* besonders hervortritt, so dass »Freund« oder »Gönner« den Sinn wohl noch genauer trifft, als »Schützer«.

Es ist auch die Vermuthung ausgesprochen, dass das Wort **avo-s* selbst, nicht bloss die Wurzel desselben, noch im Indischen lebendig sei, nämlich in dem Nomen *áva-s*, welches in den Worten: *krátvā yád asya távishīshu pr̥ñcáte 'gnér ávena marútām ná bhojyā̀* RV. 1, 128, 5 vorliegt und welches Böhtlingk-Roth durch »liebend, ver-

langend« wiedergeben. BÖHTLINGK in seinem Wörterbuch setzt dafür »Gunst, Huld«. Das Richtige hat meiner Ansicht nach LUDWIG gefunden (RV. 3, 276), welcher *agnér rávena* liest (mit dem Gebrüll des Agni), wodurch nun auch das *ṇ* seine Erklärung findet. Ein Wort *áva-s* (gleich **avo-s*) ist also im Indischen nicht überliefert. Dass es in der Urzeit vorhanden war, dürfen wir nach Ausweis der europäischen Sprachen wohl annehmen. Als ein Verwandtschaftswort im engeren Sinne aber kann man ein Wort, welches »Gönner« bedeutet, nicht bezeichnen.

Eine gemeinsame Bezeichnung für den Vater des Vaters lässt sich dagegen nicht erschliessen. Dass man diese Personen irgendwie benannt hat, ist freilich selbstverständlich, und wir können wohl auch Einiges in dieser Hinsicht vermuthen. Die Enkel werden, so lange sie noch Kinder waren, in der Anrede dieselben Lallwörter für die Grosseltern gebraucht haben, wie für die Eltern, worauf die mancherlei Uebereinstimmungen führen, welche sich ergeben, wenn man die hier gegebenen Zusammenstellungen mit denen auf S. 446 ff. vergleicht. Wenn man von ihnen sprach, wird man sie etwa als den alten Vater, die alte Mutter bezeichnet haben. Dabei wolle man noch Eins bedenken. Es führen mancherlei Anzeichen (welche hier nicht zusammengestellt werden sollen) darauf, dass in der Urzeit die verheiratheten Söhne in der Regel bei dem Vater also auch unter dessen Obergewalt, wohnen blieben. Es ist desshalb anzunehmen, dass der Grossvater von den Angehörigen seiner Söhne als der »Hausherr« oder mit einem ähnlichen Ehrennamen bezeichnet sein wird.

2. Die Namen für Enkel.

Für Enkel, Enkelin haben wir ein gemeinsames Wort gefunden, nämlich:

Skrt. *nápāt náptī*, zd. *napat*, griech. *νέποδες* (?), lat. *nepos neptis* u. s. w., woraus sich idg. **népōt *neptī* erschliessen lässt. Dasselbe bedeutet, wie wir sahen, in verschiedenen Sprachen ausserdem noch Neffe (bezw. Nichte) und wird daher erst im folgenden Capitel behandelt werden.

Achtes Capitel.

Oheime und Tanten, Neffen und Nichten.

Ich gebe im Folgenden zuerst eine Uebersicht über die in den einzelnen Sprachen vorliegenden Wörter und fasse dann die Ergebnisse unter den Stichwörtern Vatersbruder, Mutterbruder, Vatersschwester, Mutterschwester, Neffe und Nichte zusammen.

1. Uebersicht über die Einzelsprachen.

Im **Sanskrit** heisst der Vatersbruder *pitṛvya* (gleich πάτρως *patruus Vetter*). Die Frau desselben wird nicht mittelst einer Ableitung, sondern durch Zusammensetzung bezeichnet: *pitṛvyabhāryā*. Ueber die Bedeutung des Suffixes vgl. unten unter Vatersbruder, über die Ehrenstellung des *pitṛvya* und seiner Frau s. den sachlichen Theil. Ein der Bildung nach entsprechendes **mātṛvya* für Mutterbruder ist nicht vorhanden. Als alterthümlichste Bezeichnung desselben ist neuerdings in der MS *māturbhrātrá* (so — als ein Wort — überliefern es die Handschriften) zum Vorschein gekommen in dem Satze: *kiṃ ayáṃ devyā́ḥ putró devébhyo māturbhrātrébhya ā́hārshīt* was hat dieser Sohn einer Göttin den Göttern seinen Mutterbrüdern mitgebracht? MS 1, 6, 12 (106, 4). Die gewöhnliche Bezeichnung ist *mātula*, eine wegen des *l* auffällige Form, die vielleicht aus einem Dialekt in die Schriftsprache gedrungen ist. Innerhalb derselben findet *mātula* sich wie *pitṛvya* zuerst in den Sūtra. Ueber seine Stellung in der Familie s. den sachlichen Theil. *mātula* wird (wie auch *pitṛvya*) gelegentlich auf fremde ältere Personen übertragen. BÖHTLINGK erwähnt im Wb., dass in der Thierfabel die Mäuse die Katze so benennen, der Schakal den Esel und der Esel den Schakal. Eine Koseform zu *mātula* dürfte *māma* sein. So wird in der Fabel der Kranich von Seiten der Krebse, Fische und Schildkröten, und der Esel von Seiten des Schakals angeredet. Die Frau des Mutterbruders heisst *mātulānī* (auch *mātulī* wird angeführt). Für die Vatersschwester und Mutterschwester fehlt es an geläufigen technischen Wörtern. *pitṛshvasar* liegt vereinzelt im Epos vor, und

mātṛshvasar ist ganz selten. Bei Pāṇini werden *pituḥsvasar* (oder *pituḥshvasar*) und *mātuḥsvasar* (oder *mātuḥshvasar*) neben den eben genannten aufgeführt. An der Thatsächlichkeit dieser Bildungen ist um so weniger zu zweifeln, als — wie schon bemerkt — in der MS *māturbhrātrá* zum Vorschein gekommen ist (vgl. auch Wackernagel KZ 25, 287).

Ganz dürftig sind im Sanskrit die Bezeichnungen für Neffe und Nichte. Für Brudersohn finde ich nur in der grammatischen Ueberlieferung *bhrātushputra*, für Brudertochter keine Bezeichnung. Der Schwestersohn heisst *svasrīya*, der älteste Beleg dafür TS 2, 5, 1, 1 (gleich MS 2, 4, 1, [38, 1]): *viçvárūpo vái tvāshṭráḥ puróhito devā́nām āsīt svasrīyó 'surāṇām* Viçvarūpa der Sohn des Tvashṭar der Schwestersohn der Asura war Hauspriester der Götter. Eine *svasrīyā* wird Manu 11, 171 erwähnt, als eine solche, mit der man keinen geschlechtlichen Umgang haben soll. In demselben Sinne *bhāgineyī* Baudh. 2, 2, 4, 11 (*mātulapitṛshvasā bhaginī bhāgineyī snushā mātulānī sakhivadhūr ity agamyāḥ*). Auch *bhāgineya* ist belegt.

Was das **Zend** angeht, so meint Bartholomae BB 10, 271, dass dem indischen *pitṛvya* das zendische *tūirya* entspreche, wobei das *p* schon in arischer oder vorarischer Zeit geschwunden sein soll. Ich lasse das dahingestellt. Ebenso wage ich über die Bedeutung von *brātūirya* (Oheim, Vetter?) und *brātūirē* (Tante, Cousine?) nicht zu entscheiden.

Im **Armenischen** kenne ich für Vatersbruder und Vaterschwester nur die Composita *haureλbair* und *haurak'oir*. Für den Mutterbruder dagegen giebt es das einfache Wort *k'eri*, über dessen Herkunft ich noch nicht mit Sicherheit entscheiden möchte (vgl. darüber Hübschmann ZDMG 35, 656). Von Bezeichnungen der Neffen und Nichten durch die Geschwister ihrer Eltern finde ich *eλbaurordi* Bruderssohn und *k'erordi* Schwestersohn.

Ich komme zum **Griechischen**. Das alte *πάτρως* findet sich bei Homer nicht, wohl aber, und zwar deutlich als Vatersbruder bei Herodot und Pindar. Dagegen hat Stesichorus *πάτρως* im Sinne von »väterlicher Vorfahr« gebraucht, wie wir von Eustathius erfahren: *Στησίχορος δὲ πάτρωα τὸν κατὰ πατέρα πρόγονον εἶπεν, ἔνθα παρ' αὐτῷ Ἀμφίλοχος ἔφη τό· »πάτρω' ἐμὸν ἀντίθεον Μελάμποδα«. Μελάμπους γάρ, οὐ Ἀντιφάτης, οὐ Οἰκλῆς, οὐ Ἀμφιάραος,*

ὅθεν Ἀμφίλοχος (Bergk, poet. lyr.[3] p. 979). In dem Gesetz von Gortyn übersetzt Bücheler *πάτρως* stets durch »Vatersbruder« und Zitelmann hat einen Ausweg gefunden, wonach diese Auffassung auch 12, 27 möglich sein soll. Weitere Forschung wird wohl darüber aufklären, ob vielleicht im Kretischen *πάτρως* als »väterlicher Verwandter« im weiteren Sinne (wozu also auch der Vater des Vaters gehören könnte) aufzufassen sei. Abgesehen von *πάτρως* wird »Vatersbruder« ausgedrückt durch das Compositum *πατροκασίγνητος* bei Homer (zufällig nur in der Anwendung auf Götter belegt), *πατραδελφεός* bei Pindar, *πατράδελφος* bei Rednern (in der Wendung *ἀνεψιὸς ἐκ πατραδέλφων*). Sehr häufig ist der beschreibende Ausdruck *πατρὸς ἀδελφός* (so bei Plato, der *πάτρως* nicht kennt, bei Rednern, in dem Gesetze von Gortyn und sonst).

Das Wort für Mutterbruder *μήτρως* ist vermuthlich erst im Griechischen dem alten *πάτρως* nachgebildet (was desshalb wahrscheinlich ist, weil weder im Sanskrit ein **mātṛvya*, noch im Lateinischen ein **matruus* vorhanden ist), ist aber zufällig aus älterer Zeit bezeugt als sein Vorbild, da es schon in der Ilias vorkommt, nämlich

ὅς μήτρως ἦν Ἕκτορος ἱπποδάμοιο
αὐτοκασίγνητος Ἑκάβης Π 718
αὐτίκα πατρὸς ἑοῖο φίλον μήτρωα κατέκτα Β 662

und in demselben Sinne kommt *μήτρως* bei Herodot und Pindar vor. Aber bei dem letztgenannten Dichter erscheint es auch ganz deutlich im Sinne von »mütterlicher Vorfahr«. So gehört z. B. Nem. 11 der gefeierte neu einzuführende Prytane von mütterlicher Seite dem Geschlechte der Melanippiden an, und desshalb wird der mythische Melanippos Vers 37 sein *μάτρως* genannt. Auch sonst sind die *μάτρωες* mütterliche Vorfahren (vgl. auch Euripides Herc. fur. 43), und ferner ist ganz deutlich unter dem *μάτρως* bei Pindar Ol. 9, 63 der mütterliche Grossvater verstanden. So sind vielleicht auch in dem Gesetz von Gortyn unter den *μάτρωες*, bei denen die noch heirathsunfähige Erbtochter aufgezogen werden soll, wenn keine *πάτρωες* mehr vorhanden sind, die mütterlichen Verwandten im Allgemeinen zu verstehen. Ausser *μήτρως* finde ich die Composita *μητραδελφεός* bei Pindar, (*μητράδελφος* bei Pollux). Häufig sind beschreibende Ausdrücke wie *μητρὸς ἀδελφὸς* bei Herodot, *ὁ ἀδελφὸς τῆς μητρὸς τῆς ἐμῆς* bei Isaeus und sonst. Technische Wörter

für die Schwester des Vaters oder der Mutter sind kaum vorhanden, *πατραδέλφη* findet sich in Glossaren, *πατροκασιγνήτη* erst bei Quintus Smyrnaeus, *ματροκασιγνῆται* augenscheinlich in Anlehnung an das homerische *πατροκασίγνητος* erscheinen bei Aeschylos.

Ein allgemeines Wort für Oheim ist *θεῖος*. Es tritt erst von Plato an in der Literatur auf (Leges 11, 926 *ἔστιν ὅτε πλουσίου πατρὸς ἀδελφιδοῦς τὴν τοῦ θείου θυγατέρα ἑκὼν οὐκ ἂν θέλοι λαμβάνειν* manchmal möchte ein Neffe, der einen reichen Vater hat, seines Oheims Tochter nicht gern nehmen), erscheint bei Xenophon, bei Komikern, bei Rednern. Bei Isaeus z. B. wird es als *patruus* gebraucht in den Worten: *Δεινίας γὰρ ὁ τοῦ πατρὸς ἀδελφὸς ἐπετρόπευσεν ἡμᾶς, θεῖος ὢν ὀρφανοὺς ὄντας* 1, 9[1]). Von dem Bruder des Adoptivvaters wird es gebraucht 2, 1. Dagegen erscheint *ὁ πρὸς μητρὸς θεῖος* z. B. 5, 10. 12, 6, der aber oft auch bloss *θεῖος* genannt wird, z. B. 3, 32. 5, 4. 9, 6. Das entsprechende weibliche Wort ist *τηθίς* Tante, welches zuerst bei Demosthenes vorkommt, und ebenso wie *θεῖος* in zweiseitigem Sinne gebraucht wird. Wenn nun diese Wörter erst verhältnissmässig spät belegt sind, so folgt daraus natürlich nicht, dass sie erst spät entstanden seien, sondern vielmehr, dass sie erst spät aus einer unteren Schicht der Sprache in die Sphäre der Literaturschicht gedrungen sind. Sie gehörten offenbar ursprünglich der Kinder- oder Familiensprache an, und gehen auf eine uralte Anrede *dhē* oder *dhēdhē* zurück, welche zugleich in *τήθη* Grossmutter, lit. *dėdė* Oheim, sl. *dědŭ* Grossvater vorliegt, also eine ehrende Anrede an ältere Verwandte vorstellt. Aus diesem *dhē* ist *θεῖος* durch das Suffix *ιο* gebildet und damit zum Range eines Wortes der Flexionssprache erhoben. Es geht also auf ein älteres **θήϊος* zurück. Damit erledigt sich denn auch die Meinung von BACHOFEN, wonach es völlig sicher sein soll, dass *θεῖος* »der göttliche« bedeute. *θεῖος* göttlich lautet bei Homer, wie uns NAUCK gelehrt hat, *θέϊος*, und hat zwischen *ε* und *ι* einen Consonanten eingebüsst, geht also auf **θέϝιος* oder **θέσιος* zurück. Ein ferneres Lallwort ist *νέννος*, welches wie *θεῖος* allgemeingebraucht worden zu sein scheint (vgl. NAUCK, Aristophanes p. 138).

---

1) Man sieht an dieser Stelle recht deutlich, wie die Umschreibung *ὁ τοῦ πατρὸς ἀδελφὸς* im Grunde nur das Verhältniss zum Vater, das Specialwort *θεῖος* aber das Verhältniss zu den Neffen und Nichten angiebt.

Für Neffe und Nichte finde ich im Griechischen keinen anderen Ausdruck als die Umschreibung Sohn des Bruders (z. B. *ἀδελφοῦ παῖδες* Isaeus 3, 72 u. s. w. und *ἀδελφιδοῦς ἀδελφιδῆ* bei Herodot und Attikern (auch boeotisch Collitz 527). Es wird gebraucht für Kinder des Bruders oder der Schwester. Bei genauerem Ausdruck fügt man *ἐξ ἀδελφοῦ* oder *ἐξ ἀδελφῆς* hinzu, z. B. Isaeus 11, 5. Isaeus 7, 4 bezeichnet jemand als seinen *ἀδελφιδοῦς* den Sohn seiner Stiefschwester, mit welcher er nur die Mutter gemein hatte.

Im Lateinischen unterscheidet man deutlich die vier Begriffe: Vatersbruder *patruus*, Mutterbruder *avunculus*, Vatersschwester *amita*, Mutterschwester *matertera*. *Patruus* ist dasselbe Wort wie *pitṛvya πάτρως Vetter*. Es bedeutet im Lat. nur den Bruder des Vaters, keinen andern väterlichen Verwandten. Dass in der Vorstellung der Römer der *patruus* als strenger Sittenrichter erscheint (vgl. die *patruae verbera linguae* bei Horaz) ist bekannt. Die Nachweise bei Otto in Wölfflin's Archiv 5, 374. Dass *avunculus* den kleinen Grossvater bedeutet, liegt auf der Hand (»*avunculus*, *matris meae frater*, *traxit appellationem ab eo*, *quod aeque tertius a me ut avus est*, *sed non ejusdem juris ideoque vocabuli facta deminutio est. Sive avunculus appellatur quod avi locum obtineat et proximitate tueatur sororis filiam*« Festus 14). Doch sind die neueren Sprachforscher über den Ursprung des *n* verschiedener Meinung. Man kann annehmen, dass *avunculus* einer Anlehnung an *homunculus* und ähnliche Bildungen, in welchen das *n* berechtigt ist, seine Gestalt verdanke, so dass also das *n* mit dem Stamm von *avus* nichts zu thun hätte. Gewöhnlich aber führt man *avunculus* auf ein älteres **avo *avonis* zurück, das im Germanischen eine Stütze findet (s. oben S. 477), so dass *avunculus* neben **avo* stünde wie *homunculus* neben *homo*, *lenunculus* neben *leno*, *sermunculus* neben *sermo*, *furunculus* neben einem vorauszusetzenden *furo* (vgl. über das letztere W. Meyer in Wölfflin's Archiv 5, 232). Meyer dagegen a. a. O. glaubt nicht recht an dieses *avo*, sondern geht auf ein **avoncos* zurück, für das ich aber nicht genügende Stützen finde. Wie dies nun auch sein mag, dass *avunculus* dem Sinne nach als Verkleinerungswort neben *avus* steht, ist sicher. Die Folgerungen welche sich aus diesem Verhältniss ergeben, werden weiter unten besprochen werden. Dass dem *avunculus*, so wie es

bei dem *patruus* geschehen ist, durch die Phantasie des Volkes ein bestimmter Charakter zugewiesen worden sei, habe ich nicht gefunden. *Amita*, was wohl mit Recht auf eine Form der Kinderwörter, welche Mutter bezeichnen, auf *ama* zurückgeführt wird, bedeutet in der Literatur, so viel ich sehe, nur die Schwester des Vaters. In Glossen dagegen kommt, wie Götz mir mittheilt, auch vor *amita: soror patris vel matris. Matertera* die Schwester der Mutter ist von Pott zweifelnd aus *mater itera* gedeutet, wobei *itera* »die andere« bedeuten soll, und Osthoff (Wölfflin's Archiv 4, 465) hat sich ihm angeschlossen. Die Annahme eines Femininums *itera* ist indessen allzukühn. *matertera* ist vielmehr eine von den Comparativbildungen wie *βασιλεύτερος* u. s. w., die besonders im Sanskrit häufig sind (vgl. meine altind. Syntax S. 193). So heisst im Sanskrit *açvatará* ein Maulthier, d. h. ein Thier, welches mehr ein Pferd als etwas anderes ist, und so ist auch *matertera* eine solche, die mehr eine Mutter als etwas anderes, förmlich eine Mutter, eine zweite Mutter ist.

Die Grade werden von den Juristen folgendermassen bezeichnet (vgl. Digesten 38, 10). Der Bruder meines Grossvaters heisst für mich *patruus magnus*, der Bruder meines *proavus patruus major* (wofür Einige auch *propatruus* sagen), der Bruder meines *abavus patruus maximus* (auch *abpatruus* genannt), und so bei *avunculus amita matertera*. Die Bezeichnung mittels *magnus* und *major* finden wir auch sonst. Der *avunculus magnus* erscheint z. B. CIL. 8, 1224, die *amita magna* wird in Gloss. als *soror avi* erklärt. Der *major patruus* heisst bei Festus 136 *avi et aviae patruus*, der *major avunculus avi et aviae avunculus* (Festus 136) u. s. w. Dagegen ist hinsichtlich der Composita mit *ab* die Ueberlieferung nicht ganz gleichmässig, da der *abavunculus* auch als *frater aviae*, die *abmatertera* auch als *aviae soror* angegeben wird (vgl. Wölfflin, Archiv 2, 290 und 4, 573). Die Bezeichnungen waren ja offenbar nicht volksmässig.

Für Neffen und Nichten sind technische Ausdrücke in der alten Zeit nicht vorhanden. So heisst es z. B. bei Terentius Phormio 2, 3, 23: D. *Phaedriam mei fratris video filium mihi ire obviam. Ph. mi patrue salve*, und bei Gajus 2, 119 neben dem *frater* und *patruus: fratris filius*; 3, 14 neben *amita: fratris filia.* In der nachaugusteischen Zeit werden *nepos* und *neptis* (wie oben S. 480 bemerkt worden ist) auch in dem Sinne von Neffe und Nichte ge-

braucht. FORCELLINI bemerkt dabei: *refertur ad patruum avunculum amitam materteram.* Für die Beziehung zum *patruus* habe ich (wohl zufällig) nur eine Stelle gefunden.

Zum Schluss habe ich noch einige Worte über *nepos* »Verschwender«, und insbesondere über die eigenthümlichen Combinationen zu sagen, welche BACHOFEN an dieses Wort geknüpft hat. BACHOFEN Ant. Br. 2, 91 ff. geht aus von einer Stelle des Festus, welche S. 165 nach O. MÜLLER's Herstellung so lautet: *Nepos luxuriosus a* Tuscis dicitur: *vel nepotes sunt luxuriosae vitae* homines *appellati, quod non magis his res* sua famil*iaris curae est quam is quibus pater avusque* vivunt: qu*od nomen ductum ab eo quod natus post patri* sit quam fil*ius.* In dem Satze *nepos luxuriosus a Tuscis dicitur* sieht BACHOFEN den Sinn: »der *nepos* wird von den Etruskern als verschwenderisch bezeichnet«, und findet, dass uns damit ein überraschender Einblick in die Häuslichkeit und die sittlichen Zustände des räthselhaften Etruskervolkes eröffnet sei. Nur habe offenbar Festus Unrecht, wenn er meine, *nepos* sei den Etruskern der Enkel gewesen, man müsse ihn vielmehr als Neffen auffassen. Mit diesem gegen die Ueberlieferung als Neffen aufgefassten *nepos luxuriosus* wird nun die Stellung zusammengebracht, die der Schwestersohn bei den Kalmüken und Polynesiern gegenüber seinem Oheim einnimmt. Bei den genannten Völkern nämlich habe der Schwestersohn das Recht gehabt, sich das Gut des *avunculus* willkürlich und rücksichtslos anzueignen. Nun deute aber eine solche Stellung des Schwestersohnes auf Mutterrecht und somit sei auch in dem etruskischen verschwenderischen Schwestersohn ein werthvolles Stück Mutterrecht enthalten. Soweit BARHOFEN. Seine ganze Ausführung, soweit sie die Etrusker und Römer angeht, beruht auf seiner oben angeführten Uebersetzung des Satzes *nepos luxuriosus a Tuscis dicitur.* Diese aber kann ich nicht für richtig halten. Die einzig mögliche Auffassung scheint mir die von O. MÜLLER (Etrusker 1, 277) zu sein, wonach *nepos* ein etruskisches Wort und also zu übersetzen ist: »der Verschwender heisst im Etruskischen *nepos*«. Nur so bekommt die ganze Stelle einen vernünftigen Sinn, nämlich (in etwas anderen Worten ausgedrückt) den folgenden: »*nepos* bedeutet Enkel und Verschwender. *Nepos* Verschwender ist entweder ein Lehnwort aus dem Etruskischen (so ist also das lat. und etrusk. *nepos* nur äusserlich

zusammenfallen, oder es ist dasselbe Wort wie *nepos* Enkel und dann daraus zu erklären, dass (erwachsene) Verschwender ihr Vermögen nicht besser zusammenhalten, als solche junge Menschen, deren Vater und Grossvater noch lebt«. Damit ist also nur constatirt, dass es im Etruskischen ein Wort *nepos* »Verschwender« gegeben habe, aber durchaus nicht behauptet, dass dieses Wort *nepos* auch ein Verwandtschaftswort gewesen sei, und damit fallen alle die weitreichenden Combinationen von BACHOFEN, die ich in kurzem Auszug vorgeführt habe, zusammen. Wie nun in Wahrheit *nepos* zu der Bedeutung Verschwender gekommen sei, ist natürlich nur vermuthungsweise zu ermitteln. Vielleicht, dass Festus Recht hat, *nepos* Verschwender für ein Fremdwort zu halten. Dann geht uns die Sache hier nichts an. Wahrscheinlicher kommt mir vor, dass *nepos* Verschwender dasselbe Wort sei wie *nepos* Enkel, und ich kann nicht zugeben, was BACHOFEN behauptet: »Einen vernünftigen Zusammenhang zwischen den Begriffen Enkel und Verschwender wird Niemand entdecken«. Mir scheint vielmehr die Betrachtung von DACIER (abgedruckt in LINDEMANN's Festus) einige Lebensweisheit zu enthalten, welche den Grund der Benennung darin findet »*quod nepotibus semper indulgent avi, connivent eorum delictis ac impediunt quin ea in parentum conscientiam veniant, unde ii postea nequam evadunt ac dissoluti*«. Es wäre danach also etwa eine Bezeichnung wie unser »Muttersöhnchen«.

Aus dem **Albanesischen** ist für die älteren Zustände nichts zu erschliessen, denn wir finden daselbst nur Lehnworte, die noch dazu ihre Bedeutung gelegentlich verschoben haben. Aus dem Lateinischen stammen *unk'* oder *ungl'* (gleich *avunculus*), was im mittleren und südlichen Albanien den Bruder des Vaters, in Nord-Albanien den Oheim überhaupt bezeichnet. Ferner ist lateinisch *ɛmtɛ* (aus *amita*), was aber die Mutterschwester bezeichnet. Aus dem Slavischen rühren her: *dźadźa* gleich *djadja*, aber während das slavische Wort den Oheim überhaupt bedeutet, ist *dźadźa* der Vatersbruder. Ferner *babe*, was in Griechenland Tante und Grossmutter bedeutet, und überhaupt ehrende Anrede an ältere Frauen ist (gleich sl. *baba* alte Frau, Grossmutter). Türkisch sind *daï dajɛ* Mutterbruder aus dem türkischen *dajɛ* ders. Bed., was im Alb. auch

mit slavischer Endung als *däiko* erscheint, und *halε* Vaterschwester, gleich dem türkischen *χalla*[1]).

Die Bezeichnungen für Neffe und Nichte s. oben S. 480 bei den Wörtern für Enkel.

Was das **Keltische** angeht, so finden wir für die Bezeichnungen von Oheim und Tante auf der irischen Seite nur Umschreibungen, mit einziger Ausnahme von *amnair* avunculus (ZEUSS 262a), das ich nicht zu deuten weiss. Dagegen findet sich in dem Vocabularium cornicum bei ZEUSS 1068: »patruus *eviter* (so z. l.) *abard tat*, avunculus *abarh mam*«. Danach ist also *eviter* das allgemeine Wort für Oheim, welches durch den Zusatz »von Vaters Seite, von Mutters Seite« näher bestimmt wird. Ueber dieses *eviter* hat OSTHOFF in PAUL und BRAUNE's Beitr. 13, 447 eine Ansicht aufgestellt, die mir annehmbar erscheint. Er bemerkt zunächst, dass die Formen der drei britannischen Dialekte, in denen das Wort vorliegt, sich auf ein älteres **eventr* oder **evintr* zurückführen lassen. Darin kann das *e* Umlaut von *a* sein, so dass man auf das Wort kommt, welches uns in *avos* begegnet ist. Dasselbe — so nimmt O. weiter an — habe im Keltischen durch Anlehnung an andere Verwandtschaftsnamen das Suffix *ter* erhalten. Welches ältere Suffix durch dieses *ter* verdrängt worden sei, lasse sich nicht mehr feststellen.

In dem cornischen Wort für Tante *modereb* ist das *b* aus älterem *p* hervorgegangen (s. ZEUSS S. 838). Das *p* entspricht einem idg. velaren *k*. Das Wort würde also im Irischen auf *-ech* ausgehen und im Lateinischen etwa **matriqua* lauten. Es ist also nichts weiter darüber zu sagen, als dass es eine Ableitung von Mutter ist.

Für Neffe und Nichte begegnen uns die Worte **népōt* und **neptī*, und zwar nicht aus dem Lat. entlehnt, sondern als uralter Besitz der Sprache. Dem idg. **népōt* entspricht mit regelrechtem Ausfall des *p* das altir. *nia*, Gen. *niath* (das nur in der Bedeutung

---

1) Ausser den besprochenen Wörtern erwähnt HAHN 2, 114 noch: *tese* Mutterschwester, wozu G. MEYER bemerkt, dass er es sonst nicht kenne, wogegen ihm *teto-ja* und *tetε* als »Vaterschwester« von einem Albanesen aus Kortša angegeben werde. Ferner zwei Wörter für Tante, nämlich *jajε* und *ϑjajε*, von denen das erste vielleicht aus dem bulgarischen *lelja* Tante, das zweite vielleicht aus dem griech. *ϑεία* entsprungen ist.

Schwestersohn überliefert ist), cymr. *ney nei* (Zeuss 293 [b]) *fratris vel sororis filius.* Dem idg. **neptī* entsprechen regelmässig altir. *necht*, cymr. *nith.* Ueber die specielle Bedeutung (ob Bruder- oder Schwestertochter) habe ich nichts gefunden.

Im **Germanischen** finden sich für die vier in Betracht kommenden Beziehungen vier Namen, nämlich (in neuhochdeutscher Form): der Vatersbruder heisst *Vetter*, der Mutterbruder *Oheim*, die Vatersschwester *Base*, die Mutterschwester *Muhme.* Was zunächst den Vatersbruder angeht, so bedeutet das mhd. *vetere* Vatersbruder, Vetter und Brudersohn. Dass Vatersbruder die älteste Bedeutung ist, folgt sowohl aus dem Thatbestand in anderen germanischen Dialekten (vgl. Deecke S. 197), namentlich aber aus der Thatsache, dass *vetere* der Form nach gleich *pitṛvya*, *πάτρως*, *patruus* ist (vgl. Fick 3, 168). Die Ausdehnung der Bedeutung ist wohl daraus zu erklären, dass man die ehrende Bezeichnung auch anderen männlichen Verwandten, welche dem Vatersbruder nahe stehen, gönnen mochte. Dabei ist anzunehmen, dass der Name zunächst wohl auf den Sohn des Vatersbruders überging und sich dann in der einmal eingeschlagenen Richtung weiter übertrug.

Das heutige *Oheim*, ahd. *ōheim*, mhd. *ōheim* (auch *œheim*) bedeutet, wie aus dem mhd. Gebrauche klar hervorgeht, Mutterbruder. Es kommt aber auch vor, dass der Mutterbruder dem ihn »Oheim« anredenden die ehrende Anrede zurückgiebt, so dass also auch der Schwestersohn so bezeichnet werden kann. Im Nhd. ist Oheim (soweit es nicht durch Onkel verdrängt worden ist), zwar auf seiner Stufe stehen geblieben, hat sich aber auf den *patruus*, der seine Stufe ganz eingebüsst hat, mit ausgedehnt. Ueber die Herkunft des Wortes lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit behaupten, dass in *ō-* das Wort steckt, welches wir im lat. als *avos* gefunden haben, über *-heim* wird noch gestritten. Osthoff (in Paul und Braune's Beiträgen 13, 447) findet darin ein dem griech. *τιμή* verwandtes Wort, und fasst *ō-heim* als denjenigen, der die Ehre eines Grossvaters geniesst.

Das Wort *Base* bedeutet im ahd. (*basa*) und mhd. (*base*) Schwester des Vaters, ist dann aber vielfach übertragen worden, und zwar auf die Frau des Vatersbruders, die Mutterschwester, die Nichte, die Cousine (vgl. Grimm und Kluge u. d. W.), wobei die-

selben Gründe wie bei *Vetter* wirksam gewesen sein werden. Hinsichtlich der Herkunft des Wortes wirft GRIMM die Meinung hin: in *basa* und *muoma* muss *fatar* und *muotar* stecken, und BUGGE hat diese Meinung in PAUL und BRAUNES Beitr. 13, 175 zu begründen gesucht. Er setzt ein urgermanisches Compositum **fathurswésō* an, in welchem nach einer Lautregel, welche BUGGE a. a. O. zu begründen sucht, *f* in *b* (und ferner *th* in *d*) überging. Aus diesem **badurswésō* sei in der Kindersprache *Base* geworden. Wie es mit dem Uebergang von *f* zu *b* steht, kann ich nicht beurtheilen, die Annahme einer starken Verstümmelung in der Kindersprache würde ich nicht anstössig finden.

Ueber *Muhme* wird ausführlich in GRIMMS Wb. gehandelt und, nachdem der Zusammenhang mit *Mutter* festgestellt ist, so fortgefahren: »auf Grund solcher etymologischen Zusammengehörigkeit bedeutet unser *muhme* daher zunächst auch nur *matertera*, der Mutter Schwester, aber wenigstens seit den späteren mhd. Zeiten hat das Wort seinen Sinn auch auf die Schwester des Vaters, Geschwisterkinder und weibliche Seitenverwandte überhaupt ausgedehnt«. Ueber die Etymologie bemerkt BEZZENBERGER in dem öfter angeführten Aufsatz über das lit. *brólis* S. 3 Anm. 4: »Das mndd. *medder*, *modder* »Muhme« entspricht seiner Bildung nach unserm »Vetter«. Es geht mit ags. *módrie* »Mutterschwester« auf eine Grundform *mōdrvjān* zurück, welche sich eng an griech. *μητρυιά* Stiefmutter anschliesst«, und KLUGE im Wb.: »Ahd. *muoma* weist auf got. **mōna*, Koseform für ags. *mōdrie*, ndd. *mödder* (= cymr. *modryb* Tante, welche mit griech. *μητρυῖα* (lies *μητρυιά*) dieselbe Bildung haben.« Diese Etymologie ist wegen der Parallele, die *Vetter* gewährt, recht wahrscheinlich, obgleich die Möglichkeit, dass *mōdrie* eine Sonderbildung des Deutschen sei, nicht völlig von der Hand zu weisen ist. Uebrigens ist bei KLUGE kymr. *modryb* zu streichen (s. oben S. 492) und arm. *mauru* hinzuzufügen. Die Bedeutung wäre: »eine Art von Mutter«, das Wort war also gleich geeignet, die Stiefmutter wie die Mutterschwester auszudrücken.

Von diesen vier alten Ausdrücken *Vetter*, *Oheim*, *Base*, *Muhme* sind *Base* und *Muhme* zu vieldeutig geworden, und durch das französische *Tante* (welches sowohl Vaters- als Mutterschwester bezeichnet) ersetzt. *Vetter* ist eine Stufe herabgesunken, und *Oheim* ist

an die leere Stelle getreten, doch ist auch dieses durch das französische *Onkel* fast verdrängt worden.

Die Geschwister der Eltern bezeichnen deren Kinder (schon in alter Zeit) als Bruderssohn u. s. w. und sodann als Neffe und Nichte. Das Wort *Neffe* (altn. *nefi*, ags. *nefa*, ahd. *nëvo*, mhd. *nëve* u. s. w.) kann, wie wir sahen, Enkel bedeuten, ausserdem Schwestersohn und Bruderssohn und Verwandter im Allgemeinen. Ich stelle Schwestersohn voran, weil, soweit ich übersehen kann, diese Anwendung die häufigere ist, wie aus folgender Uebersicht hervorgeht. Im Altn.[1]) heisst *nefi* cognatus, progenies, aber auch *nepos ex sorore.* Im Ags. hat man für Bruderssohn ein besonderes Wort: *suhtor suhtriga* (so nennt z. B. Abraham seinen Bruderssohn Lot), auch im Comp. *suhtor(ge)fäderan* Oheim und Neffe. Dem gegenüber ist *nefa* in den wenigen poetischen Stellen, in denen es vorkommt, Schwestersohn, wird also wohl überwiegend diesen Sinn haben. Ind en übrigen Dialekten finde ich es zwar als Bruderssohn und Schwestersohn gebraucht, aber im Mhd. überwiegt das letztere, wie aus dem eingehenden Artikel im mhd. Wb. hervorgeht. Die Ausdehnung des Begriffes auf andere Verwandte zeigt sich am deutlichsten im Mhd. und Mittelniederdeutschen. Wie der Neffe von dem Oheim in höflicher Erwiderung auch als *Oheim* bezeichnet wird (s. unter Oheim), so ist umgekehrt *nëve* auch eine Bezeichnung des Oheims, so dass sich also Oheim und Neffe gegenseitig als *nëve* bezeichnen. »Wigalois nennt den Bruder seiner Mutter *nëve*, aber auch König Artus, dessen Schwester Wigalois Grossmutter von väterlicher Seite war, heisst des Königs Wigalois *nëve.*« »Nach dem Frauendienst nennt meine *niftel* mich *nëve.*« Endlich ist *nëve* auch eine Höflichkeitsbezeichnung unter solchen, die sich ähnlich zu einander stellen wie die genannten Verwandten. So nennt im Mitteln. Reinecke den Kater seinen Neffen und Satanas den Theophilus.

Für »Nichte« anord. *nipt*, angls. *nift*, ahd. *nift niftila*, mhd. *niftel* ergiebt sich das Entsprechende. Es finden sich Spuren der Bedeutung Enkelin (vgl. S. 480). Im Agls. ist es glossirt durch *filia sororis*, im Ahd. durch *neptis* und *privigna.* Im Mhd. heisst es

1) Im Got. ist das Wort nicht vorhanden, doch vgl. unten *nithjis.*

Schwestertochter, und in Erwiderung Mutterschwester. Gaweins Schwestertochter nennt ihre Base so. Zwei Frauenzimmer heissen *Nifteln*, weil sie von einem Urgrossvater abstammen. Im Altn. endlich ist *nipt* eine weibliche Verwandte überhaupt, auch Schwester und Tochter werden so bezeichnet.

Als Weiterbildung gehört hierher got. *nithjis*, *ganithjis*, *nithjo*, wodurch *συγγενής* wiedergegeben wird (Elisabeth heisst die *nithjo* — *συγγενής* — der Maria), altn. *niðr* Abkömmling, weitläufiger Verwandter, ags. Mensch (vgl. FICK 3, 166). *nithjis* geht auf ein idg. **neptio-s* zurück, bezeichnet also den zu den **nepōtes* in Beziehung stehenden, zu ihnen gehörigen.

Im **Litauischen** finden wir für den Bruder des Vaters: *dėdė* (*dėdẽ*) oder *dėdžus*, dessen Weib nach LEPNER *dedéne*, nach MIELCKE *dėdėkė dedžuvënė* heisst. Ob *dėdė* und *dėdžus* aus dem Russischen entlehnt sind, oder autochthon, weiss ich nicht zu sagen. Jedenfalls sind sie, wie die entsprechenden slavischen Wörter (vgl. auch lit. *dėdas* alter Mann, lit. *dėdis* alter Mann) nicht von Hause aus Bezeichnung eines bestimmten Verwandtschaftsgrades, sondern eine ehrende Bezeichnung für ältere (wohl zunächst für verwandte ältere) Personen. Ebenso verhält es sich mit dem preussischen *thewis* Vatersbruder (vgl. lit. *tėvas*, lett. *tēws* Vater, oben S. 450). Im Lettischen finde ich nur die Umschreibung: Bruder des Vaters. Für den Bruder der Mutter aber hat das Litauische ein aus anderen Sprachen bekanntes Wort *avýnas*, eine Ableitung von einem dem lat. *avos* entsprechenden Worte, dessen Frau *avýnënė*. Eine andere Ableitung von demselben Worte scheint preuss. *avis* (*aus *avio-s*, doch könnte es auch unmittelbar gleich *avus* sein). — Für die Schwester des Vaters und der Mutter kennt KURSCHAT nur das eine Wort *tetà* (der Mann derselben *tetënis* bei MIELCKE, *tetėnas* bei KURSCHAT). Da indessen LEPNER des Vaters Schwester *dede* und ihren Mann *dedens* nennt, so mag in älterer Zeit *tetà* nur die Schwester der Mutter bezeichnet haben, eine Vermuthung, zu der auch das Slavische führt.

Eine umfassende Bezeichnung wie *Neffe* oder *Nichte* ist im Litauischen nicht vorhanden, vielmehr gebraucht man Ableitungen von Bruder und Schwester oder sagt *des Bruders Sohn*, *der Schwester Sohn* u. s. w. Bei MIELCKE finde ich »Brudersohn

brotuszis, desselben Tochter *brotuszė*, Schwesterkinder *seserėnai*[1], derselben Töchter *seserėczos*«. Dagegen hat nach H. WEBERS Mittheilung FR. BECKER »der kleine Littauer« (ein Buch, das ich nicht gesehen habe) *brotużis* des Bruders Sohn und *brotużė* des Bruders Tochter.

Ausserdem weist mir LESKIEN noch aus JASZK. Svodb. pag. 69 nach: *brolėnas* Bruderssohn, *brolincza* Bruderstochter, *seserincza* Schwestertochter. Bei KURSCHAT habe ich nur gefunden: *brolãwaikis* und *brólio duktẽ* und für die Kinder der Schwester: *seseřs waĩks* und *seseřs duktẽ*. Aus dem Preussischen finde ich *sunaibis* Bruderkind, ein Wort, von dem es zweifelhaft ist, ob es richtig überliefert ist. Im Lettischen sind die Ableitungen *brālens* Brudersohn und *māsens* Schwestersohn vorhanden.

Im **Slavischen** heisst der Vatersbruder russ. *stryj* (LAVROVSKIJ S. 43), altsl. demin. *stryjĭcĭ*, serb. *stric* (vgl. MIKLOSICH unter **stryj*). Die Etymologie ist nicht bekannt[2]). Im Dalmatinischen wird dafür *dundo dondo* gesagt (KRAUSS 7), ebenfalls unbekannter Herkunft. Daneben sind in den südslavischen Sprachen auch noch einige Koseformen vorhanden wie *čič čiča*. Die Frau desselben heisst serb. *strina* und entsprechend auch in anderen slavischen Sprachen.

Der Mutterbruder heisst altsl. *ujĭ*, serb. *ujak* (s. MIKLOSICH unter **uj*). Das Wort wird allgemein mit lat. *avus* u. s. w. zusammengebracht, und aus einem alten **avios* erklärt. Die Frau desselben heisst serb. *ujna* (vgl. auch KRAUSS S. 12). In Bulgarien ist für den Mutterbruder ein Kosewort *čičo* vorhanden (vgl. oben unter *stryj*), dasselbe was auch den Vater bezeichnet. In Dalmatien scheint das Wort *ujĭ* nicht vorhanden. Man nennt dort vielmehr den patruus *stric rodjeni*, den avunculus *stric nerodjeni*.

Im Russischen (ich weiss nicht, ob auch in anderen slavischen Sprachen) findet sich ein allgemeines Wort für Oheim, nämlich

1) Ausserdem giebt es ein *seserīnas* (s. unter *sobrinus*).

2) Ueber das litauische *strujus* Greis, das MIKLOSICH vergleicht, bemerkt LESKIEN: »Das lit. *strujus* stammt aus alten, unzuverlässigen handschriftlichen Wörterbüchern. Wenn es wirklich einmal als »alter Mann« vorkommen sollte, so ist das doch nur wie sonst »Onkel« als Anrede an ältere Leute gebraucht wird. Im Slavischen ist keine andere Bedeutung als »*patruus*« nachweisbar.«

djadja, das doch jedenfalls mit *dědŭ* Grossvater, griech. *θεῖος* u. s. w. verwandt ist. Die Frau desselben heisst *djadina* (s. Lavrovskij 37).

Was die Wörter für Tante betrifft, so scheint im Slavischen die *amita* ursprünglich durch ein Fem. zu *stryj patruus* ausgedrückt worden zu sein[1]). Die Mutterschwester aber hiess *teta* (vgl. Miklosich unter **teta*), also ebenso wie im Litauischen ein Wort der Kindersprache. Dieses *teta* ist in mehreren Sprachen das allgemeine Wort für Tante geworden, so im Serb. und Russ. (*tëtka*). Der Mann derselben heisst serb. *tetak*, und dieses Wort wird von Einigen auch für *ujak* (avunculus) gebraucht. Aus dem Bulgarischen führt Krauss als Name für die *teta* noch *lelja* an (vgl. das Albanesische).

Unter den Bezeichnungen für Neffe und Nichte finden wir zunächst Ableitungen von den Wörtern für Bruder und Schwester (also dem Sinne nach Brudersssohn u. s. w.). Im Serbischen lauten diese: *bratan*, *bratanac*, *bratanić*, *bratić* Brudersssohn, *bratična* (aber auch *bratana*), *bratanica* Bruderstochter, *sestrić* Schwestersohn, *sestrična* Schwestertochter. Sodann findet sich (aber vielleicht nicht für alle Neffen und Nichten) eine Ableitung von dem Worte für Sohn, so dass also die Neffen wie eine Art von Söhnen angesehen werden (vgl. preuss. *sunaibis*). Dahin gehört das serbische *sinovac* Brudersssohn und *sinovka* Bruderstochter. Das russische *synovecŭ* bedeutet nach Reiff auch nichts anderes als *fils du frère*, nach Lavrovskij S. 40 aber, wenn ich recht verstehe, soll *synovecŭ* und *synovica* auch von Schwesterkindern gebraucht worden sein. Es scheint mir wahrscheinlich, dass im Serbischen der ursprüngliche Zustand erhalten ist.

Endlich sind noch Wörter vorhanden, welche zu den idg. **népot* **neptī* gehören. Von **neptī* ist nur noch eine unsichere Spur vorhanden, da das čech. *neti* filiola, was ihm genau entsprechen würde (denn *p* von *pt* fällt im Slavischen aus), der »Fälschung dringend verdächtig ist« (vgl. Joh. Schmidt, Pluralbildungen S. 63). Schmidt bemerkt weiter: »Allerdings ist sehr wahrscheinlich, dass skrt. *naptís* einst als urslav. **neti* bestanden und wegen Gleichheit der No-

1) Dies Femininum bezeichnet in einigen slavischen Sprachen zugleich Schwester des Vaters und Frau des Vaterbruders (so kleinruss. *stryjna* und serb. *strina*).

minativendung die Flexion der beiden anderen weiblichen Verwandtschaftsgrade *mati*, *dŭšti* angenommen habe, Gen. **netere* u. s. w. Denn serb. ksl. *nestera*, poln. *nyesczora* (Brückner Arch. f. sl. Phil. XI, 137) Tochter der Schwester erklärt sich wohl am einfachsten als Verschränkung von **neti*, Gen. **netere* und *sestra*.« Mag nun diese letztere Vermuthung richtig sein oder nicht, jedenfalls bleibt es wahrscheinlich, dass ein ursl. **neti* Nichte (= idg. **neptī*) bestanden habe.

Die übrigen in Betracht kommenden Wörter sind altsl. *netij* Neffe (gebraucht wie unser Neffe oder das russ. *plemjanniků*, vgl. Lavrovskij S. 47), poln. kleinr. *netyj*, poln. *nieć*, serb. *nećak* Schwestersohn und *nećaka* Schwestertochter (nicht Brudersohn und Brudertochter). Ueber die Form dieser Worte bemerkt Osthoff Perf. 467 richtig, dass *netij* nothwendig auf ein idg. **neptii̯os* zurückgehe, da ein **nepti̯os* unbedingt zu **nešti* hätte führen müssen. Wenn er aber dann für wahrscheinlich hält, dass in *nećak* noch eine Nachwirkung dieses **nešti* stecke (da ja serb.-kroat. *neć* gleich einem altsl. **nešti* sei), so ist doch zu bemerken, dass ein serbisches *ć* auch innerhalb des Serbischen aus *tj* entstehen kann (vgl. *braća* Brüder). Es ist also weit natürlicher *nećak* unmittelbar an *netij* anzuknüpfen.

Demnach sind im Slavischen mit Sicherheit nur Formen anzuerkennen, welche auf ein idg. **neptijo-* zurückgehen. Dieses **neptijo-* scheint dem Sinne nach dasselbe zu sein, wie jenes **nepti̯o-*, auf welches wir oben das got. *nithjis* zurückführten. Wie die Formverschiedenheit entstanden sein mag, ist eine Frage, die hier nicht zu erörtern ist.

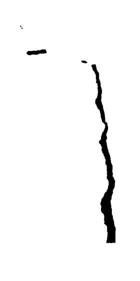
2. Zusammenfassung der Ergebnisse.

Für den Vatersbruder haben wir folgende Bezeichnungen gefunden

Sanskrit: *pitṛvya*;
Zend: zweifelhaft;
Armenisch: umschreibend;
Griechisch: *πάτρως*;
Lateinisch: *patruus*;
Albanesisch: fremd;

Keltisch: *eviter* (auch für Mutterbruder);
Germanisch: ahd. *fetiro*;
Litauisch: *dėdė*;
Slavisch: *stryjĭ*.

Von diesen interessiren uns an dieser Stelle das Albanesische und Armenische nicht. Das keltische *eviter* ist eigentlich Mutterbruder und ausgedehnt auf den Vatersbruder. Das litauische *dėdė* ist ein Anredewort für Oheim im Allgemeinen, welches im Litauischen auf den Vatersbruder beschränkt worden ist, weil für den Mutterbruder das alte und befestigte *avýnas* vorhanden war. *Stryjĭ* weiss ich nicht zu erklären. Somit bleiben *pitṛvya* πάτρως *patruus fetiro* übrig. Es ist schon bemerkt worden, dass diese, bis auf eine Abweichung im Suffix im Sanskrit, welche auf die Bedeutung keinen Einfluss gehabt zu haben scheint, übereinstimmen. Sie gehen auf eine Urform **pətruo* (**pətṛuio*) zurück, also eine Ableitung von dem Worte für Vater mittels des Suffixes *uo* (*uio* im Sanskrit). Wie aus dieser Urform die Formen der Einzelsprachen im Genaueren abzuleiten sind, ob z. B. dem griech. πάτρως ein *πατραϝος oder ein *πατρωϝος zu Grunde liegt, habe ich hier nicht zu erörtern. Nur darauf mache ich aufmerksam, dass in diesem Worte drei Laute nebeneinander stehen, welche als Vocale oder Consonanten gelten können, nämlich *ṛ*(*r*) *i*(*j*) *u*(*v*), und dass, wenn z. B. das *u* als *v* erscheint, das Wort im Griechischen ein anderes Aussehen erhalten muss. Das ist der Fall gewesen bei dem Worte, welches im Indogermanischen **mātruiā* (*mātṛvjā*) gelautet haben muss, woraus im Griechischen μητρυιά geworden ist. Μητρυιά ist also die Femininform, welche der in πάτρως vorliegenden Masculinform entspricht. Was war nun wohl im Genaueren der Sinn dieses **pətruo?* Da das Suffix nicht von Anfang an das Bruderverhältniss ausgedrückt haben kann, und da wir in πάτρως auch der Bedeutung »väterlicher Verwandter in aufsteigender Linie« begegnen, so könnte man annehmen, dass dem Worte **pətruo* diese weitere Bedeutung innegewohnt habe. Indess der Umstand, dass im Skrt., Lat., Germ. die Bedeutung »Vatersbruder« so fest ausgeprägt ist (welche doch auch im Griechischen die normale ist), macht diese Annahme höchst unwahrscheinlich. Zu einer wahrscheinlichen Vermuthung kommen wir durch die Erwägung, dass allem Anschein nach kein **mātruo* vorhanden gewesen



ist (denn ein dem entsprechendes Wort findet sich nur im Griechischen, wo es eine Nachbildung nach *πάτρως* zu sein scheint), wohl aber ein **mātruiā*, theils in der Bedeutung Stiefmutter (griechisch-armenisch s. S. 470), theils in der Bedeutung Tante (im Germ. s. S. 494). Danach scheint das Suffix *uo* (*uio*) nicht herkunftsbezeichnend zu sein (in diesem Falle wäre doch gewiss ein **mātruo* entstanden), sondern determinirend, so dass **pətruo* eine Art von Vater, den zweiten Vater, **mātruiā* die zweite Mutter, Stiefmutter oder Tante bedeute, und (füge ich hinzu) skrt. *bhrātṛvya* »Vetter« den zweiten Bruder. — Man wird nicht leugnen, dass damit der Vatersbruder, welcher ja durchaus als Stellvertreter des Vaters auftritt, sehr passend bezeichnet ist.

Den Mutterbruder haben wir folgendermassen benannt gefunden.

Sanskrit: *mātula*;
Armenisch: *k'eri*;
Griechisch: *μήτρως*;
Lateinisch: *avunculus;*
Albanesisch: fremd;
Keltisch: *eviter* (auch Vatersbruder);
Germanisch: *Oheim*:
Litauisch: *avýnas*;
Slavisch: *ujĭ*.

Von diesen ist arm. *k'eri* undeutlich, *mātula* scheint keine alte Bildung zu sein, *μήτρως* eine Nachbildung nach *πάτρως*, die übrigen, nämlich *avunculus eviter Oheim avýnas uj* sind Ableitungen von **avo-s* mütterlicher Grossvater. Da die Ableitung in jeder der betheiligten Sprachen verschieden ist, so lässt sich eine gemeinsame Urform für die Namen des mütterlichen Oheims nicht erschliessen. Man braucht freilich daraus nicht zu schliessen, dass er in der Urzeit gar nicht bezeichnet wurde. Vielmehr ist es mir wahrscheinlich, dass der Bruder der Mutter ursprünglich zugleich mit dem Vater der Mutter unter dem Namen **avo-s* der »Gönner« zusammengefasst wurde. Als später genauere Bezeichnung wünschenswerth wurde, wurden die verschiedenen Ableitungen von **avo-s* (der kleineren **avo-s* oder der zum **avo-s* Gehörige) geschaffen. Es kann ja übrigens auch

möglich sein, dass man schon in der Urzeit eine Bezeichnung wie »kleiner, junger *avo-s*« anwandte.

Neben den Sonderausdrücken für väterlichen und mütterlichen Oheim sind uns auch zusammenfassende Bezeichnungen für beide Oheime begegnet. So bedeutet *Oheim* jetzt im Deutschen beides, und ebenso *eviter* im Keltischen. Hier liegt also eine Uebertragung auf den parallelen Verwandtschaftsgrad vor. Warum der Name für den mütterlichen Oheim den Sieg davon trug, wissen wir nicht. Doch mag man vermuthen, dass die Figur des mütterlichen Oheims darum die Oberhand gewann, weil sie die behaglichere war (vgl. das im sachlichen Theil über *mātula* Gesagte). Anders liegt die Sache bei *θεῖος* und russ. *djadja*. Diese umfassen, wie es scheint, von vornherein beide Oheime, weil sie aus einem Anredewort entstanden sind, welches für ältere Verwandte überhaupt bestimmt war.

Unter den Ausdrücken für die Schwester des Vaters und der Mutter ist uns nur einer begegnet, der auf indogermanischen Adel Anspruch erheben kann, nämlich ags. *mōdrie* (Muhme) wenn es gleich dem griech. *μητρυιά* ist. Darüber ist S. 494 gehandelt.

Ich komme nun zu den Wörtern für Neffe und Nichte. Eine idg. Bezeichnung für Bruderssohn oder Bruderstochter, Schwestersohn oder Schwestertochter hat sich nicht gefunden. Das muss auffällig erscheinen Angesichts der Thatsache, dass von den Kindern der Vatersbruder als ein zweiter Vater bezeichnet wurde. Man wird wohl vermuthen dürfen, dass der väterliche Oheim die Kinder seines Bruders wie seine eigenen, also als Sohn und Tochter, angeredet haben wird.

Dagegen ist uns als zusammenfassendes Wort für Neffe und Nichte (aber auch Enkel und Abkömmling überhaupt) begegnet: skt. *nápāt náptī* Enkel und Enkelin, Abkömmling; zd. *napaṭ napti* dasselbe; griech. *νέποδες* Abkömmlinge (?), *ἀνεψιός* Vetter; lat. *nepos*, *neptis* Enkel und Enkelin, später Neffe und Nichte; alb. *nip* (jedenfalls aus dem Lat. entlehnt); altir. *nia*, *necht Neffe*, *Nichte*; germ. Neffe und Nichte, älter auch für Enkel und Enkelin (got. *nithjis* Verwandter, altn. *niðr* Abkömmling, weitläufiger Verwandter); lit. *nepotis* und *neptis* in beiden Bedd.; slav. *netij* u. s. w. Neffe.

Aus diesen Formen lässt sich mit Sicherheit ein idg. **népōt* und

**nepti* erschliessen. Dieser idg. Gestalt des Wortes werde ich mich in Folgendem der Kürze wegen bedienen.

Ich führe zuerst die bisher versuchten Etymologieen von **né-pot* vor.

Einige Gelehrte suchen in *nep* (nach älterer Bezeichnung *nap*) die Wurzel, so Weber Ind. St. 1, 326 Anm., welcher die Vermuthung äussert, dass *nap* die ältere Form einer Wurzel *nabh* ‚ligare nectere' sei, »von welcher *nābhi* die Nabelschnur, *nabhas* (*νέφος*) das Himmel und Erde verbindende Gewölk benannt ist: *naptṛi* ist sonach der Verbindende, Verbundene, Verwandte«. Aehnlich Wilhelm Bezz. Beitr. 12, 104, während Spiegel KZ 13, 371 der Wurzel *nap*, die auch er annimmt, den Sinn der befruchtenden Früchte beilegt. Ich kann aber diesen Etymologieen nicht beistimmen, theils weil eine Wurzel *nep* in der einen oder anderen Bedeutung nirgend sicher nachgewiesen ist, theils weil man gegen die Aufstellung von Zwillingswurzeln, wie *nep nebh*, die man früher bereitwillig annahm, nach dem Stande der neueren Laut- und Wurzelforschung im höchsten Grade skeptisch sein muss.

Einen anderen Weg hat Leumann (Festgruss an Otto von Böhtlingk, Stuttgart 1888, S. 77) eingeschlagen, indem er wieder an den Gedanken der einheimischen indischen Gelehrsamkeit anknüpft, wonach in *nápāt ná* die Negation sein soll, *pāt* aber zu der Wurzel *pā* ‚schützen' gehört. Leumann findet demnach in **népōt* die Bedeutung ‚unbeschützt' und äussert sich über die Entwickelung der Bedeutung wie folgt: »Wenn hiernach das besprochene Wort ursprünglich etwa ‚vaterlose Waise' bedeutete, so dürfen wir annehmen, dass solche *népōtes* nach indogermanischer Gewohnheit (mit der verwitweten Mutter, wenn sie noch lebte) der Familie des Onkels oder Grossvaters zufielen, wesshalb sich aus dem Namen wegen der entstehenden Beziehungen zu den eigenen Kindern oder zu den unmittelbaren Nachkommen des Beschützers (Onkels oder Grossvaters) ein neues Verwandtschaftswort für Neffe und Enkel herausbilden konnte. Also nicht einer ursprünglichen Sprachschöpfung, sondern einer gesetzlichen Gewohnheit indogermanischer Witwen- und Waisen-Versorgung verdankt das indogermanische Wort für Neffe und Enkel seine gangbare Bedeutung.« Als Anordnung der Bedeutungen schlägt Leumann dann vor: »vaterloses resp. schutzloses, von Onkel oder Grossvater adop-

tirtes Kind, darnach Kind im Allgemeinen.« Danach wären, wenn ich LEUMANN richtig verstehe, die Waisen auch im Hause des Oheims oder Grossvaters, bei denen sie eine Zuflucht fanden, zunächst noch als *népōtes* ,Waisen' bezeichnet worden, dann aber wäre im Hause des Oheims in dieses Wort die Bedeutung ,Neffe', im Hause des Grossvaters die Bedeutung ,Enkel' gleichsam hineinempfunden worden. Es hat etwas Ansprechendes, die Bedeutungen Enkel und Neffe so vereinigt zu sehen, aber ich kann die Ansicht LEUMANN's doch nicht für richtig halten, weil sie sich von der Ueberlieferung zu weit entfernt. Von der Bedeutung ,Waise' findet sich bei **népōt* nirgend eine Spur, und ich kann mich nicht entschliessen, eine solche Urbedeutung um einer Etymologie willen anzusetzen, die doch auch keine überwältigende Evidenz hat. Danach scheint mir, dass man versuchen muss, der ältesten Bedeutung von **népōt* ohne Zuhülfenahme der Etymologie beizukommen, wozu der Weg im Vorhergehenden bereits gezeigt ist. Man kann offenbar ein Wort, welches Enkel und Neffe bedeutet, nicht erklären, ohne dabei ein Wort zu berücksichtigen, welches Grossvater bedeutete und dann Wörter für Oheim aus sich erzeugt hat, welches gar (wenn meine oben S. 502 ausgesprochene Vermuthung richtig ist) in ältester Zeit Grossvater und Oheim zugleich bedeutete. Ich nehme also an, dass die Bezeichnung **népōtes* von dem **avo-s* ausging. Ist dieser der mütterliche Grossvater, so sind die **népōtes* ihm gegenüber Enkel, ist er der Oheim, so sind sie ihm gegenüber Neffen. Zu dieser Auffassung stimmt aufs Beste die Thatsache, dass in **népōt* die Bedeutung Neffe (abgesehen von *ἀνεψιός*) nur da hervortritt, wo ein Wort wie *avunculus* vorhanden ist, da aber wo dieses fehlt, nicht erscheint.

Wie schon bemerkt, war **avo-s* ursprünglich der Vater (bez. Bruder) der Mutter, und die **népōtes* waren also ursprünglich nur die Enkel gegenüber dem Vater ihrer Mutter und die Neffen gegenüber dem Bruder derselben. Dass der Begriffsumfang dieses Wortes sich später ausdehnte, ist ebensowenig auffallend, als dies z. B. bei dem lat. *avus* auffallend ist. Doch ist es vielleicht nicht zufällig, dass bei **népōt* in einigen Sprachen die Bedeutung ,Schwestersohn' besonders hervortritt.

Nun bedeutet ja aber **népōt* nicht bloss Enkel und Neffe, sondern auch Abkömmling überhaupt. Wie lässt sich diese dritte Bedeutung

mit den beiden ersten vereinigen? Nach meiner Meinung so, dass man annimmt, **nĕpōtes* sei eine zärtliche Bezeichnung für ‚Kinder' (etwa ‚die Kleinen') gewesen, welche zwar von jedem Erwachsenen angewendet werden konnte, aber ganz besonders von den älteren Verwandten aus der Familie der Mutter, welche den Kindern nicht mit dem Ernste des väterlichen Grossvaters (des Hausherrn s. S. 483), oder als *patruus*, sondern mit der Freundlichkeit des Gönners gegenübertreten.

Es ist natürlich sehr wohl möglich, dass man noch eine befriedigende Etymologie von *nepōt* **neptī* findet, und dass dann meine Annahme über die Grundbedeutung, welche sich lediglich auf den Gebrauch stützt, umgeformt werden muss. Die wichtigere Combination aber, nämlich die Ausbildung der Bedeutungen Enkel-Neffe unter der Einwirkung des Paares *avos-avunculus*, wird wohl bei jeder Grundbedeutung, die man etwa aufstellen könnte, bestehen bleiben können.

Nach allem diesem lässt sich für die Urzeit mit grosser Wahrscheinlichkeit folgender Zustand vermuthen.

Die Kinder hatten keine technische Bezeichnung für den Vater ihres Vaters. Sie werden ihn, unter dessen Botmässigkeit sie mit ihren Eltern standen, als Vater, alten Vater, Herren bezeichnet haben. Dagegen hatten sie ein Wort für denjenigen männlichen Verwandten, der ihnen neben dem Vater am nächsten stand, den Bruder des Vaters. Diese Verwandten selbst hatten für die Kinder ihrer Verwandten ursprünglich wohl keine technische Bezeichnung, sondern mögen sie, wie ihre eigenen, als Sohn und Tochter bezeichnet haben. Indessen scheint sehr früh auf sie die Benennung, welche ursprünglich vom mütterlichen Grossvater ausging, übertragen worden zu sein. Der mütterliche Grossvater und wohl auch der Bruder der Mutter heisst den Kindern der Gönner (**avo-s*), sie wurden von diesen beiden als »die Kleinen« (**nepōtes*) benannt.

Wie man sieht, steckt auch in diesen Benennungen nichts von einem »Mutterrecht«. Im Gegentheil erklärt sich das Mangeln gewisser Bezeichnungen auf Seiten der Vaterfamilie gerade aus der festen Geschlossenheit derselben.

Neuntes Capitel.

Vettern und Cousinen.

An den Schluss der Darstellung der Blutsverwandtschaft gehört das Capitel von den Vettern und Cousinen. Hierbei hört die Gemeinsamkeit der Bezeichnungen völlig auf. Ich kann daher nur einen Ueberblick über die Thatsachen der Einzelsprachen geben.

Nach dem was in den Einzelsprachen vorliegt, darf man wohl schliessen, dass Vettern und Cousinen in der Urzeit sich als Brüder und Schwestern bezeichnet haben.

Aus dem Sanskrit kommt zunächst *bhrā́tṛvya*[1]) in Betracht. Dies Wort, welches fast nur im AV und den Brāhmaṇas belegt ist, kommt in folgender Verwendung vor: AV 5, 22, 12 werden eine Reihe von Krankheiten als Verwandte bezeichnet, nämlich *balā́sa* als Bruder des *takmán*, *kā́sikā* als Schwester, *pāmán* als *bhrā́tṛvya*, wo es also irgend einen zu dem Bruder in Beziehung stehenden Verwandtschaftsgrad bezeichnen muss. Sonst bedeutet es immer »Feind«, theils in Verbindung mit *ápriya* (z. B. *nir evápriyasya bhrā́tṛvyasya çriyaṃ dahati bhávaty ātmánā* er verbrennt das Glück des feindseligen *bhrā́tṛvya* — oder: des feindseligen und des *bhrā́tṛvya* — und gedeiht mit seiner eigenen Person AV 9, 5, 31), theils ohne *ápriya*, z. B. nach meiner Auffassung AV 10, 3, 9, jedenfalls aber in dem Compositum *bhrā́tṛvyahán* (vgl. auch Çānkh. Çr. 14, 39, 10). Ebenso in den Brāhmaṇas. Genauer gesprochen ist *bhrā́tṛvya* der natürliche, geborene Feind, der dem Menschen, insbesondere dem Opferer, den Platz, das Glück u. s. w. streitig macht, das ihm gebührt und ihm also ebenso gegenübersteht, wie der Asura dem Gotte. Häufig sind Stellen wie die folgende: *vishṇumukhā vái devā́ ásurān ebhyó lokébhyaḥ praṇúdya svargáṃ lokám āyaṅstā́d vishṇumukho vá etád yájamāno bhrā́tṛvyam ebhyó lokébhyaḥ praṇúdya svargáṃ lokám eti* unter Vishṇu's Führung gelangten die Götter, nachdem sie die Asura aus dieser Welt vertrieben hatten,

1 Nach Pāṇini 4, 1, 144. 145 ist das Wort in der Bedeutung eines Verwandtschaftsnamens *bhrātṛvyà* betont, in der Bedeutung »Feind« *bhrā́tṛvya*. In der Ueberlieferung findet sich nur *bhrā́tṛvya*.

zur Himmelswelt. So gelangt unter Vishṇu's Führung auf diese Weise der Opferer zur Himmelswelt, nachdem er den *bhrâtṛvya* aus dieser Welt vertrieben hat MS 1, 4, 7 (54, 18). Die indische gelehrte Ueberlieferung sagt Folgendes: Pāṇini (a. a. O.) rechnet *bhrâtṛvyà* unter die patronymischen Bildungen, die Lexikographen erklären es durch *bhrātṛja*, *bhrātṛputra* und *bhrātur ātmaja*, also »Neffe«. Danach haben Böhtlingk-Roth als Bedeutung angesetzt: »(Vaters) Brudersssohn, Vetter«, wobei man also annehmen müsste, dass die Bedeutung »Vetter« sich in der dualischen und pluralischen Verwendung entwickelt hätte. Dass die Bedeutung »Vetter« richtig angesetzt ist, ergiebt sich aus zwei Gründen: Erstens erklärt sich nur so die geläufige Bedeutung »Nebenbuhler«. Der Vetter ist derjenige Grad, bei welchem naturgemäss der Streit um die Erbschaft beginnt. Zweitens spricht dafür das Suffix *vja*. Dasselbe wird nicht, wie Pāṇini annimmt, im patronymischen Sinn gebraucht, sondern, wie oben gezeigt ist, den Begriff variirend. Wie *pitṛvya* der andere Vater, *μητρυιά* die andere Mutter, so ist *bhrâtṛvya* eine Art von Bruder, der andere Bruder. Danach wäre nicht die Bedeutung bei Böhtlingk-Roth, aber die Ableitung zu verändern. Dabei ist (wegen des Gesammtzustandes der alten Familie) anzunehmen, dass sich die Benennung zunächst auf den Brudersssohn beschränkt hat.

Auch in anderen Ausdrucksweisen werden der Vetter und die Cousine unter den Begriff Bruder und Schwester gebracht. So führen Böhtlingk-Roth unter *paitṛshvaseya* an, dass einmal im Mhbh. der Vetter als *paitṛshvaseyo bhrātā*, d. i. als der von der Schwester des Vaters abstammende Bruder, und die ebenso verwandte Cousine einmal bei Manu als *paitṛshvaseyī bhaginī* bezeichnet wird. Und die gleichen Substantiva sind danach wohl auch bei den im Epos vorkommenden *pitṛshvasrīya*, *mātṛshvaseya* und *mātṛshvaseyī* zu ergänzen. Endlich erwähnen Böhtlingk-Roth noch unter *bhrātar* aus Hall's Einleitung zu Vāsavadattā *pitṛvyaputrabhrātaraḥ* Brüder, welche Söhne von *patrui* sind, d. i. Vettern.

Ueber das im Zend vorliegende *brātūirya* sind die Meinungen getheilt. Es wird bei der Untersuchung das sichere Resultat, dass *bhrâtṛvya* Vetter bedeutet, zu berücksichtigen sein.

Aus dem Armenischen weiss ich nur beizubringen, dass, wie

mir HÜBSCHMANN mittheilt, das Wort für Bruderssohn auch im Sinne von *ἀνεψιός* gebraucht wird.

Im Griechischen heisst der Vetter *ἀνεψιός*. An zwei homerischen Stellen (*O* 422 und *O* 554) sind als *ἀνεψιοί* die Söhne von Brüdern bezeichnet, an zwei anderen *K* 519 und *Π* 573 lässt sich die Art der Verwandtschaft nicht entscheiden. *I* 464, wo Phoinix erzählt, wie die *ἔται καὶ ἀνεψιοί* versucht hätten, ihn zu Hause zurückzuhalten, liegt es nahe, eine weitere Bedeutung anzunehmen. Bei Herodot sind *ἀνεψιοί* ebenfalls die Söhne von Brüdern (z. B. 7, 82 und 9, 10), aber auch die Söhne von Bruder und Schwester, so 7, 5, wo es heisst: *Μαρδόνιος ὁ Γωβρύεω, ὃς ἦν Ξέρξῃ μὲν ἀνεψιὸς Δαρείου δὲ ἀδελφεῆς παῖς*. Und in diesem doppelten Sinne findet sich das Wort auch sonst gebraucht. Zur genaueren Scheidung sagt man *ἀνεψιοὶ πρὸς πατρός* oder *πρὸς μητρός*. Natürlich kann jemand mit seinem *ἀνεψιὸς πρὸς πατρός* auch wieder auf verschiedene Weise verwandt sein, nämlich entweder so, dass sein Vater und der Vater des anderen Brüder sind, oder sein Vater und die Mutter des anderen Geschwister. Im ersteren Falle werden die Vettern genauer als *ἀνεψιοὶ ἐκ πατραδέλφων* bezeichnet (da jeder von ihnen Neffe eines *πατράδελφος* ist), so bei Isaeus 11, 8. 4, 23. Ein Beleg für *ἀνεψιοὶ πρὸς μητρός* ist Isaeus 8, 7: *ὁ γὰρ πάππος ὁ ἐμὸς Κίρων ἔγημε τὴν ἐμὴν τήθην οὖσαν ἀνεψιάν, ἐξ ἀδελφῆς τῆς αὐτοῦ μητρὸς αὐτὴν γεγενημένην*. — Die *ἀνεψιά* finde ich zuerst erwähnt bei Xenophon Comment. 2, 7, 2: *συνεληλύθασιν ὡς ἐμὲ ἀδελφαί τε καὶ ἀδελφιδαῖ καὶ ἀνεψιαί*.

Kinder der *ἀνεψιοί* heissen *ἀνεψιῶν παῖδες* oder werden wie sonst Kinder umschrieben, z. B. *ἀλλὰ τὸν τῆς ἀδελφῆς* (*υἱὸν*) *ἢ τὸν τῆς ἀνεψιᾶς ἢ τὸν τοῦ ἀνεψιοῦ* Isaeus 2, 5. *ἀνεψιὸς ἢ ἐξ ἀνεψιοῦ*[1]) *πρὸς μητρὸς ἢ πρὸς πατρός* 11, 12. Gleichbedeutend sind die *ἀνεψιαδοῖ*. Es nennt also jemand den Sohn seines Vetters *ἀνεψιαδοῦς*, z. B. *ἔστι γὰρ Κλέων οὑτοσί ἀνεψιὸς Ἀστυφίλῳ πρὸς πατρός, ὁ δὲ υἱὸς ὁ τούτου ἀνεψιαδοῦς* 9, 2.

Die *ἀνεψιαδοῖ* spielen bei der Frage nach dem Umfange des Begriffes *ἀγχιστεῖς* eine Rolle, worauf ich aber an dieser Stelle nicht eingehe.

---

1) Aus dieser Ausdrucksweise hat sich dann das Wort *ἐξανεψιός* entwickelt.

Was die Etymologie von *ἀνεψιός* betrifft, so ist der Zusammenhang mit **népōt* deutlich, das *α* und die Ableitung aber strittig (vgl. Osthoff Perfectum 465 ff). Mir würde es das Richtigste erscheinen, wenn man das Compos. wie *ἀδελφός* als Besitzcompositum nehmen und in *-νεψιο* ein Neutrum **neptijo* Neffenart, Neffenverwandtschaft erblicken könnte, also übersetzen: »gleiche Neffenstellung habend«.

Im Lateinischen erscheinen die Ausdrücke *fratres patrueles, amitini, consobrini*, welche nach der Lehre der Juristen folgende Bedeutung haben: *item patruus fratris filio et invicem is illi agnatus est; eodem numero sunt fratres patrueles, inter se, id est qui ex duobus fratribus progenerati sunt, quos plerique etiam consobrinos vocant* Gajus 3, 10. *Quos quidam ita distinxerunt, ut eos quidem qui ex fratribus nati sunt fratres patrueles item eas quae ex fratribus natae sunt sorores patrueles, ex fratre autem et sorore amitinos amitinas, eos vero et eas qui quaeve ex sororibus nati nataeve sunt consobrinos consobrinas quasi consororinos, sed plerique hos omnes consobrinos vocant, sicut Trebatius* Dig. 38, 10 fr. 10 § 15. Von den hier genannten Wörtern ist *amitinus*, so viel ich weiss, nur noch bei Nonius belegt, wo es p. 557 heisst: »*amitini fratrum maris et feminae filii*«. Es ist zweifelhaft, ob diese Benennung überhaupt volksthümlich war. Die beiden anderen aber sind in der Literatur belegt, *frater patruelis* zuerst bei Plautus (Poenulus 5, 2, 110), dann Cicero, und zwar sowohl in dem bei den Juristen angegebenen Sinne, als auch — wie die Lexica angeben — einmal im Sinne von Vatersschwestersohn. Nach *frater patruelis* kommt auch bloss *patruelis* vor, bei Sueton, bei Juristen (*adgnati sunt a patre cognati virilis sexus, per virilem sexum descendentes, ejusdem familiae, veluti patrui, fratres, filii fratris, patrueles* Ulp. 11, 4), auf Inschriften (CIL 5, 6013 von einem Frauenzimmer gesagt).

Ganz späte Nachbildungen nach *patruelis* sind *matruelis* Mutterbrudersohn (wofür das classische Latein keinen andern Ausdruck hat als *consobrinus*) und *fratruelis*, dem Sinne nach gleich *patruelis*. Man hat bei dem letzteren wohl *consobrinus* (dessen Zusammenhang mit *soror* gefühlt wurde) zum Vorbild genommen.

Consobrinus ist wohl zuerst belegt bei Terentius Hec. 3, 7, 9 *cedo quid reliquit Phania consobrinus noster?* Dabei ist aber der Verwandtschaftsgrad nicht genau erkennbar. Früher (1, 2, 96) heisst

es von demselben: *in Imbro moritur cognatus senex.* In einigen Stellen bei Cicero dagegen ist es deutlich Vetter von mütterlicher Seite, so pro Q. Ligario 4: *nam quid aliud agis? ut Romae ne sit? ut domo careat? ne cum optimis fratribus, ne cum hoc T. Broccho avunculo suo, ne cum ejus filio consobrino suo, ne nobiscum vivat?* So werden de orat. 2, 1 die »Söhne« des Aculeo, welcher mit Cicero's *matertera* verheirathet war, dessen *consobrini* genannt. Doch umfasst *consobrinus* bei demselben Schriftsteller auch schon die Geschwisterkinder überhaupt, so de officiis 1, 17: *nam cum sit hoc natura commune animantium, ut habeant lubidinem procreandi, prima societas in ipso conjugio est, proxima in liberis, deinde una domus, communia omnia. Id autem est principium urbis et quasi seminarium rei publicae. Sequuntur fratrum conjunctiones, post consobrinorum sobrinorumque.*

Mit *consobrinus* ist zugleich *sobrinus* zu erwägen. Das Wort erscheint zuerst bei Plautus Poenulus 5, 2, 110

nam mihi sobrina Ampsigura tua mater fuit,
pater tuus erat frater patruelis meus,

woraus über den Verwandtschaftsgrad so wenig eine genaue Auskunft zu gewinnen ist, wie aus Terentius Phorm. 3, 2, 37 und Andr. 4, 6, 6. Aus der oben angeführten Stelle von Cicero dagegen ergiebt sich, dass *sobrinus* einen entfernteren Grad bezeichnet als *consobrinus*, und das ist auch die allgemeine Ueberlieferung des Alterthums. So heisst es bei Festus p. 296: *sobrinus est patris mei consobrini filius et matris meae consobrinae filius.* Der *sobrinus* gehört also derselben Generation an wie ich, und ist mit mir dadurch verwandt, dass er der Sohn des Vetters meines Vaters oder der Cousine meiner Mutter ist. Die Vetterschaft aber müsste — wenn man den Begriff *consobrinus* genau nimmt — in beiden genannten Fällen durch eine *soror* in der vorhergehenden Generation vermittelt sein.

Aus diesem Material kann man über die Geschichte der Wörter *consobrinus* und *sobrinus* zwar nicht einen unanfechtbaren Schluss ziehen, aber man kann doch eine wahrscheinliche Vermuthung aufstellen. *Sobrinus* (das scheint das ältere Wort) bezeichnet den von einer Schwester abstammenden und ist aus **sosrinus* (**sosor = soror*)

entstanden (vgl. BRUGMANN Grundriss 1, 430). Die Undeutlichkeit des Terminus dürfte sich daraus erklären, dass er im Hinblick auf *frater patruelis* gebildet wurde. Man hätte neben *patruelis* und *amitinus* wohl auch *avunculinus* und *materterinus* bilden können. Da aber ein praktischer Grund zu dieser umständlichen Ausdrucksweise nicht vorhanden war, so suchte man nach einer zusammenfassenden Bezeichnung, und diese konnte wohl nur bei *soror* eine Anlehnung suchen, denn ich bin ja mit dem Vetter durch die Mütter so verwandt, dass meine Mutter die Schwester seines Vaters oder seiner Mutter ist und ebenso er mit mir. Dabei mag es dahingestellt bleiben, ob ein Wort *sobrinus*, welches Verwandter von der Schwesterseite her (also etwa auch Schwestersohn) bedeutet, schon vorhanden war, oder ob *sobrinus* im Italischen neu gebildet wurde[1]). Der hiermit erschlossene Grundbegriff von *sobrinus* hat sich aber früh erweitert, insofern *sobrini* ein Name wird für alle cognatisch Verwandten bis zum 6ten Grade (einschliesslich). Wollte man nun genauer bezeichnen, dass die *sobrini* besonders nahe zusammengehören, so verwies man sie auch äusserlich an einander durch die Hinzufügung von *con*, und so wurde denn das aus *sobrinus* abgezweigte *consobrinus* eine Bezeichnung für die Cognaten bis zum 4ten Grade. Der älteste Beleg für diesen erweiterten Sinn von *sobrinus* findet sich in der lex Cincia de donationibus, wo es (BRUNS, Fontes [3], 41) heisst: ». . *sive quis cognatus cognata inter se, dum sobrinus sobrinave propiusve eos* d. h. wenn sie nicht entfernter verwandt sind als bis zum *sobrinus*. Besonders lehrreich ist Inst. 3, 5, § 4, wo es in Betreff der *bonorum possessio* heisst: *hoc loco et illud necessario admonendi sumus, agnationis quidem jure admitti aliquem ad hereditatem, etsi decimo gradu sit, sive de lege duodecim tabularum quaeramus, sive de edicto, quo Praetor legitimis heredibus daturum se bonorum possessionem pollicetur; proximitatis vero nomine iis solis Praetor promittit bonorum possessionem, qui usque ad sextum gradum cognationis sunt, et ex septimo a sobrino sobrinaque nato nataeve.* (Ueber den

1) Im Litauischen erscheint ein *seserynas* als *sororis filius* und *consobrinus*. Es ist aber wohl eher wahrscheinlich, dass beide Bildungen unabhängig von einander entstanden, als dass sie proethnisch seien.

mit den *sobrini* abgeschlossenen Cognaten-Kreis s. das Nähere bei Leist GIRG 21 ff). Wie die Römer zu dieser Ausdehnung des Begriffes kamen, lässt sich leicht einsehen. Indem sie ein Wort suchten, welches die Geschwisterkinder beziehungsweise die Geschwisterkindeskinder umfasste, verfielen sie naturgemäss auf dasjenige Wort, welches die Verwandtschaft durch die Weiber (die *sorores*) ausdrückt. Denn bei diesem Worte, welches an die weitere Grenze des Verwandtenkreises erinnert, konnte man sehr wohl die näher Stehenden (die *patrueles*) mit begreifen. Ein genaues Ebenbild bietet das deutsche Geschwister, welches ursprünglich nur »zwei Schwestern« bezeichnet, jetzt aber auch »Bruder und Schwester«. Das Wort »Gebrüder« war einer solchen Sinneserweiterung nicht fähig (vgl. S. 469).

Im Albanesischen findet sich Entlehnung aus *consobrinus*: *kušeri*, Fem. *kušerinε*, to. *kušerirε*.

Innerhalb des Germanischen gewährt das Gotische nur das einmal vorkommende *gadiliggs ἀνεψιός*, eine allgemeine Bezeichnung für »Verbundener« (vgl. Kluge unter »Gatte«). Für denjenigen Verwandtschaftsgrad, den die Römer *frater patruelis* nennen, scheint im älteren Germ. nirgend ein technischer Name zu sein. Man sagt Sohn des *patruus*, so im ags. *patrueles fæderan sunan* (Anglo-Saxon and Old English Vocabularies by Th. Wright, 2. ed. by R. P. Wülcker London 1884 1, 173, 42), ebenso mhd. *veterensun*. Im Nhd. ist dann *Vetter*, das von seiner alten Stelle gerückt ist, eingetreten. Dagegen ist für *consobrinus* im engeren Sinne im Ags. und Alts. ein Wort vorhanden: *sweor suiri*. In dem erwähnten ags. Glossar wird consobrinus erklärt *sueor* 15, 3, consobrini *gesweoras* 210, 5, consobrinus *geswiria* 365, 8 und Heliand 1263 heisst Jacobus Jesus' *suiri*. Das Wort, dessen urgermanische Form etwa **svesio-* lauten müsste, muss doch wohl zu Schwester gehören und eine Art von Koseform sein. Eine andere Bezeichnung für consobrini in denselben Quellen ist: *gesustrenu* 1, 173, 46. Es bedeutet »die von zwei Schwestern herstammenden«. Endlich wird consobrini noch durch das ags. *gesuigran* übersetzt, offenbar eine allgemeinere Bezeichnung für »Verwandte«.

Besondere Wörter hat das Altnordische, welche für die oben gegebene Erklärung von sobrinus von Interesse sind, nämlich für

den Cousin und die Cousine väterlicherseits *brœđrungr*, *brœđrunga*, mütterlicherseits *systrungr*, *systrunga*.

Im Litauischen bietet LEPNER für Bruder-Kinder *brolei*, was wohl heissen soll, dass die Vettern sich »Brüder« nennen. (Was »Schwester Kinder *szedżei*« sein soll, weiss ich nicht). Ferner giebt es eine von Bruder abgeleitete Koseform *brosis* Vetter und *brose* Cousine (bei GEITLER Lit. Stud. 80 und BEZZENBERGER GLS. 276).

Bei KURSCHAT steht unter *Vetter*: »ein Anverwandter *pagentáinis*, biblisch *dėdė*, *dėdžius*, auch nach der Art der Vetterschaft: Bruder und Schwesterkinder, *pùsbrolei*, *pùsſeferės*.

Im Slavischen werden die Vettern und Cousinen als eine Art von Brüdern und Schwestern betrachtet. So sagt KRAUSS: »gewöhnlich nennt man die Söhne des *stric* [Vatersbruder], der *tetka* [der Mutter und des Vaters Schwester] und des *ujak* [der Mutter Bruder] kurzweg *braća* Brüder, ihre Töchter *sestre* Schwestern, die ganze Nachkommenschaft aber rechnet man bis zum vierten Gliede, in Bulgarien bis zum fünften zur *svojta*. Einen weitläufigen Vetter nennt man kurzweg *rodjak*, ein Frauenzimmer *rodjakinja*« (S. 12). Im Russ. heisst der Cousin *dvojurodnij bratŭ*, die Cousine *dvojurodnaja sestra*.

Sodann giebt es Bezeichnungen wie *patruelis systrungr* u. s. w., welche von den Wörtern für Oheim und Tante hergenommen sind. Es genügt die serbischen anzuführen. Der Sohn des *stric* heisst *stričić*, der der *strina* (*amita*) *strinić*, die Tochter *stričevka* und *striniśna*; die Kinder des *ujak* *ujić* (oder *ujnić*) und *ujiśna*; die Kinder des *tetak* *tetić* und *tetiśna*.

Heirathsverwandtschaft und Uebersicht.

Zehntes Capitel.

Heirathsverwandtschaft.

In diesem Capitel werden, wie es bisher geschah, zuerst die einzelnen Sprachen vorgeführt, und dann wird ein Sachüberblick gegeben werden. Im Einzelnen sind die Namen so angeordnet, wie

es bei Vorführung der serbischen Liste (S. 403) geschehen ist. Zuerst nämlich wird die in das Gattenhaus eingetretene (und damit aus dem Brautvaterhaus ausgetretene) Schwiegertochter behandelt, dann die Namen, mit denen sie die Personen des Gattenhauses benennt. Dann folgen die Namen, welche eine Verbindung zwischen Gattenhaus und Brautvaterhaus herstellen.

Sanskrit.

Die Schwiegertochter heisst *snushā́*. Im Genaueren ist damit die Frau des Sohnes im Verhältniss zu dessen Vater bezeichnet. Das Wort erscheint zuerst im RV. in *sú̆shnushā* (s. unten) und AV. 8, 6, 24:

yé sū́ryāt parisárpanti snushéva çváçurād ádhi

(die Dämonen) »welche vor der Sonne entweichen, wie die Schnur vor dem Schwiegervater.« Dieselbe Anschauung, nämlich dass die Schwiegertochter sich voll Scheu und Scham vor ihrem Schwiegervater zurückzieht, finden wir auch AB 3, 22 ausgesprochen, wo es heisst (Senā, auch Prāsahā genannt ist die Schwiegertochter des Prajāpati oder Ka): *tad yāsya kāme senā jayet tasyā ardhāt tishṭhaṅs tṛṇam ubhayataḥ parichidyetarāṃ senām abhy asyet*: *Prāsahe Kas tvā paçyatīti. tad yathaivādaḥ snushā çvaçurāl lajjamānā nilīyamānaity evam eva sā senā bhajyamānā nilīyamānaiti* »welches Heer nach seinem Wunsche siegen soll, auf dessen Seite stehend werfe er einen an zwei Seiten abgebrochenen Grashalm nach dem anderen Heere hin mit den Worten: »Prāsahā! Ka sieht dich.« Wie nun im gewöhnlichen Leben eine Schwiegertochter vor ihrem Schwiegervater sich schämend und sich versteckend entweicht, so entweicht jenes Heer gebrochen und sich versteckend«. Anderswo wird gesagt, dass sie der Anordnung (*práçishṭi*) des Schwiegervaters folgen soll, und eine Opferhandlung heisst *snushāçvaçurīyā* (*ishṭi*) d. i. eine solche, »welche die Gegner botmässig machen soll, wie die Schnur den Schwäher unterthan ist« (BÖHTLINGK-ROTH). Darum gilt es als das Aeusserste von Unschicklichkeit, wenn Schwäher und Schnur mit einander schwatzen. So heisst es MS 2, 4, 2 (39, 15): *ardháṃ vái prajā́pater ātmáno dhā́iryam ā́sīd ardháṃ mā́lvyam. yád dhā́iryaṃ tā́t purā́stād ákuruta, yā́n mā́lvyaṃ tā́t paçcā́t pā́ry auhata. yád dhā́iryaṃ sómo vā́i sá, tā́to brāhmaṇā́m*

asṛjata, tásmād brāhmaṇáḥ sárva evá bráhmābhi dhíraḥ. yán málvyaṃ súrā vái sá, táto rājanyàm asṛjata, tásmāj jyáyāñç ca kánīyāñç ca snushá ca çváçuraç ca súrāṃ pītvá vilálapata āsate, málvyaṃ hi tát. pāpmá vái málvyam, tásmād brāhmaṇáḥ súrāṃ ná pibet »die Hälfte des Selbst des Prajāpati war Weisheit, die andere Hälfte Thorheit. Die Weisheit brachte er nach vorn hin, die Thorheit aber schob er sich nach hinten. Die Weisheit ist der Soma. Daraus schuf er den Brahmanen. Desshalb ist jedweder Brahmane in Bezug auf das Brahma weise. Die Thorheit ist der Branntwein, daraus schuf er den Rājanya. Desshalb schwatzen selbst ein Älterer und ein Jüngerer, eine Schwiegertochter und ein Schwiegervater zusammen dummes Zeug, wenn sie Branntwein getrunken haben, denn der ist Thorheit. Nun ist aber Thorheit Sünde. Desshalb trinke ein Brahmane keinen Branntwein.« Aus den Rechtsbüchern wüsste ich nur zu berichten, dass die *snushā* zu denjenigen Weibern gehört, mit denen (geschlechtlichen) Umgang zu pflegen Sünde ist. Manu 9, 62 wird vorgeschrieben, dass, sobald der Zweck des *niyoga* erreicht ist, die beiden Betheiligten sich verhalten sollen *guruvac ca snushāvac ca*, womit also der äusserste Grad der Zurückhaltung bezeichnet ist. Dass die *snushā* auch von ihrer Schwiegermutter mit diesem Namen bezeichnet wurde, dafür bürgt bereits RV 10, 86, 13, wo Vṛshākapāyī als *súputrā* und *súshnushā* bezeichnet wird[1].

Der Schwiegervater ist *çváçura*; und zwar wird damit in der alten Sprache der Vater des Mannes bezeichnet. So wird z. B. einer jungen Frau gewünscht: *samrā́jñī çváçure bhava samrā́jñī çvaçrvā́ṃ bhava* sei Herrin gegenüber (bei) dem Schwiegervater und der Schwiegermutter. RV 10, 85, 46. Ebenso:

suçévā pátye çváçurāya çaṃbhū́ḥ
syoná çvaçrvái prá gṛhā́n viçemā́n

hold dem Gatten, heilbringend dem Schwiegervater, freundlich gegen die Schwiegermutter tritt in dieses Haus ein AV 14, 2, 26. Dieselbe Bedeutung hat *çváçura* in den Brāhmaṇas, wie aus den unter *snushá* angeführten Stellen hervorgeht. Dagegen in den Sūtra habe ich es nur in dem Sinne »Vater der Frau« gefunden.

---

1) Einmal kommt im Mhbh. *jāmā* als »Schwiegertochter« vor, offenbar eine Nachbildung nach *jāmātar* Eidam.

Die Schwiegermutter ist āryā: Mbh., Śānti 4.24 = āryāyā çvaçurasya ka[ca].

So wird z. B. gesagt, dass man die Wasserspende beliebig vornehmen soll bei dem Tode der *ṛtvikçvaçurasakhisambandhimātulabhāgineyās* d. h. eines Opferpriesters, des *çvaçura*, eines Freundes, eines Verwandten, eines mütterlichen Oheims, eines Schwestersohnes Pār. 3, 10, 46. Hier kann nicht der Vater des Mannes gemeint sein. Wäre das der Fall, so würde *pitar* gesagt sein, da in diesen Büchern immer vom Standpunkt des Haushalters gesprochen wird.

Die Schwiegermutter ist *çvaçrú*. Sie ist die Mutter des Mannes in einigen Stellen aus RV und AV, die unter *çváçura* angeführt sind, dagegen in RV 10, 34, 3 ist es Bezeichnung für die Mutter der Frau. Dort klagt der reuige Spieler: *dvéshṭi çvaçrúr ápa jāyá ruṇaddhi* »meine Schwiegermutter hasst mich, mein Weib stösst mich hinweg«.

çváçurau soll nach Pāṇini die Schwiegereltern bedeuten, *çváçurās* bedeutet im Veda dasselbe, genauer natürlich den Schwiegervater und seine Angehörigen.

Die *snushá* hat für die Brüder ihres Mannes die Bezeichnung *devár*, z. B. heisst es in dem schon oben angeführten Liede RV 10, 85, 46: *samrā́jñī çváçure bhava* »sei Herrscherin über den Schwiegervater« und dann weiter: *samrā́jñī ádhi devṛ́shu* »Herrscherin über die Schwäger«. So ist wohl Vers 44 mit Böhtlingk-Roth *devṛ́kāma* »die Schwäger liebend« zu lesen, und AV 14, 2, 18 wird gewünscht, dass sie *ádevṛghnī* »die Schwäger nicht verletzend« sein soll. Während somit die Frau eines Mannes für dessen Brüder eine altüberlieferte einfache Bezeichnung hat, fehlte es umgekehrt diesen an einem derartigen Namen für die Frau ihres Bruders. Man sagt in Indien *bhrātṛbhāryā* (Ap. Dh.) oder *bhrātṛpatnī* (Baudh.). Bei Grammatikern ist *bhrāturjāyā* überliefert.

Die Schwester des Mannes heisst *nánāndar*. Wir kennen das Wort zwar nur aus RV 10, 85, 46, wo der jungen Frau gewünscht wird, dass sie Herrscherin sein soll über den *çváçura*, die *çvaçrú*, die *deváras* und auch die *nánāndar*, wir haben aber keinen Grund, an der Richtigkeit der Tradition zu zweifeln, wonach das Wort »des Mannes Schwester« bedeutet. Die grammatische Tradition überliefert uns ferner als Bezeichnung für ihren Gatten *nanāndṛpati* oder *nanānduḥpati*.

Die Frau des *devár* heisst *yātar* (vgl. εἰνάτερες u. s. w.), nur aus späterer Zeit schwach belegt. In dem Scholion zu Pāṇini 6, 3, 25 findet sich ein Comp. *yātānanāndarau*.

Der Eidam heisst *jāmātar*. Im RV findet sich dieses Wort 8, 2, 20: *mó shv àdyá durhánāvān sāyám karad āré asmát | açrīrá iva jámātā* »auch möge er (Indra) heute nicht unheilvoll fern von uns die Einkehr halten wie ein unfreundlicher Schwiegersohn, (der ins Haus kommen sollte, es aber nicht thut)«. Und ausserdem wird Vāyu der *jāmātar* des Tvashṭar genannt. Aus den Sūtra weiss ich nur anzuführen, dass der *jāmātar* zu den Personen gehört, die zum *çrāddha* einzuladen sind. Gelegentlich bedeutet *jāmātar*, wie Böhtlingk im Wb. nachweist, im Epos auch Schwestermann, wie das griech. γαμβρός (s. daselbst). In der grammatischen Ueberlieferung findet sich für *jāmātar*: *duhituḥpati* und *duhitṛpati*. — Was das einmal im RV vorkommende *vijāmātar* bedeutet, ist nicht sicher.

Nach Böhtlingk im Wb. ist in zwei Stellen der Gṛhyasūtra noch ein anderes Wort für Eidam vorhanden, nämlich *vivāhya*, d. i. der zum *vivāha*, zur Hochzeit Gehörige. Es fragt sich aber, ob es nicht allgemein »verschwägert« bedeutet. Ein technischer Name, mit dem der *jāmātar* den Vater seiner Frau bezeichnet hätte, scheint im Sanskrit nicht vorhanden zu sein. Wie wir gesehen haben, wurde die Bezeichnung *çváçura* auch auf dieses Verhältniss übertragen.

Endlich ist noch zu erwähnen, dass der Mann den Bruder seiner Frau *syālá* nennt. In der alten Sprache findet sich dieses Wort nur RV 1, 109, 2 *áçravam hi bhūridávattarā vāṃ vijāmātur utá vā ghā syālát* »denn ich hörte, dass ihr beide freigebiger seid als ein *vijāmātar* und selbst als ein Bruder der Frau«, wozu Sāyaṇa bemerkt, dass der *vijāmātar* (der schlechte Eidam nach seiner Auffassung) besonders viel für ein Mädchen geben müsse, und der *syālá* bei der Hochzeit seine Schwester beschenke. Ueber die Stellung des *syāla* in der späteren Literatur bemerkt Böhtlingk: »Bei unebenbürtigen Ehen kommt der Bruder der Frau nicht selten in den Fall, durch den Mann seiner Schwester zu Gelde und einigem Ansehen zu gelangen. Da er das Geld nicht durch eigene Arbeit erworben hat, schätzt er es auch nicht und wird zum Leichtsinn verleitet. Im Drama ist der Schwager des Fürsten stets ein ungebildeter aber eingebildeter Taugenichts. Nach Sprüche[2] 1896

[Feldarbeit richtet die Schönheit zu Grunde, Pferde das Vermögen, ein Frauenbruder das Haus, Feuer richtet alles zu Grunde] ruinirt er das Haus«.

Zend.

Aus dem Zend weiss ich nur *qaçura* Schwiegervater und *zāmāta* Schwiegersohn anzuführen.

Armenisch.

Im Armenischen heisst die Schwiegertochter *nu* (gleich *snushá* HÜBSCHMANN Nr. 223). Die von dieser ausgehenden Bezeichnungen sind: 1) für die Eltern ihres Mannes. Erhalten ist das alte Wort für die Mutter des Gatten: *skesur* (gleich *çvaçrú* H. 253). Davon abgeleitet ist die Benennung des Schwiegervaters *skesrair* d. i. Mann der *skesur* oder *skesreay* »der zur *skesur* gehörige«. Offenbar deutet diese Bezeichnung auf einen Zustand patriarchalischen Zusammenlebens, in welchem die Schwiegermutter ihre Schwiegertöchter regiert, und also für diese die wichtigste Person ist, während sie mit dem Schwiegervater keine Berührung haben (vgl. das unter *snushá* Gesagte).

2) a) für den Bruder ihres Mannes: *taigr* (gleich *devár* H. 268). b) dessen Frau *ner*. Somit bezeichnen sich mit *ner* die Frauen zweier Brüder, so dass *ner* dem griech. *εἰνάτερες* entspricht. Doch scheint es nicht damit verwandt zu sein.

3) für die Schwester des Mannes: *tal*. Ein unerklärtes Wort.

An Bezeichnungen, die von dem Manne ausgehen, sind mir folgende begegnet:

Er nennt den Vater der Frau *aner* (dasselbe Wort bedeutet aber nach HÜBSCHMANN auch *γαμβρός*, und den Sohn des *aner*, also den Bruder der Gattin); die Mutter der Frau *zokanč*. Die Schwester der Frau heisst *k'eni* (H. 290). Ihrer Herkunft nach sind diese Wörter dunkel.

Als Bezeichnungen des Schwiegersohnes nennt mir HÜBSCHMANN *hor* als an einer Stelle bei Philo belegt. Ferner werde dafür gebraucht *p'esay*, das wohl eigentlich junger Ehemann, Bräutigam bedeutet. Eine Bezeichnung für die junge Frau desselben, die Braut ist *harsn*.

Das Armenische zeichnet sich also namentlich dadurch aus, dass die Bezeichnungen, welche von Seiten der Frau ausgehen, von den vom Manne ausgehenden durchaus verschieden sind, also eine solche gemeinsame Bezeichnung, wie das indische *çváçura* nicht vorhanden ist.

Griechisch.

Im Griechischen heisst die Schwiegertochter *νυός* (gleich skrt. *snushā*, arm. *nu*). Dass sie so in Bezug auf den *ἑκυρός* genannt wird, zeigen drei homerische Stellen. *Ω* 166 wird beschrieben, wie Priamos trauernd am Boden liegt, die Söhne (*παῖδες*) sitzen um den Vater

θυγατέρες δ' ἀνὰ δώματ' ἰδὲ νυοὶ ὠδύροντο.

Derselbe beklagt sich *Χ* 65, dass er noch sehen werde

νήπια τέκνα
βαλλόμενα προτὶ γαίῃ ἐν αἰνῇ δηιοτῆτι,
ἑλκομένας τε νυοὺς ὀλοῇσ' ὑπὸ χερσὶν Ἀχαιῶν.

Und bei dem Opfer in Nestor's Hause heisst es *γ* 450:

αἳ δ' ὀλόλυξαν
θυγατέρες τε νυοί τε καὶ αἰδοίη παράκοιτις
Νέστορος.

Dass auch die *ἑκυρά* sie als *νυός* bezeichnet hat, nehme ich an, wenn ich auch keine beweisende Stelle zur Hand habe. Es kann natürlich auch vorkommen, dass andere, nachahmend, oder (wie man zu sagen pflegt) aus der Seele der Schwiegereltern heraus die Bezeichnung *νυός* gebrauchen. So wird bei Theokrit 15, 77 die Neuvermählte auch von anderen als *νυός* bezeichnet:

„*ἔνδοι πᾶσαι*" *ὁ τὰν νυὸν εἶπ' ἀποκλάξας*

»alle sind drinnen« sagte der Freund des Bräutigams, nachdem er die Braut ins Schlafzimmer eingeschlossen hatte (vgl. HILLER zu der Stelle und 18, 15). Entsprechend ist die Verwendung von *γαμβρός* als Bräutigam (vgl. auch Hesychius: *νυός· νύμφη γεγαμημένη τοῖς τοῦ γήμαντος οἰκείοις*). In etwas erweitertem Sinne, nämlich auch mit Hinblick auf den Schwager, findet sich *νυός Γ* 49 gebraucht, wo Hektor dem Alexandros seine Feigheit vorwirft und fragt: Hast Du denn als ein solcher Mann die schöne Frau hierher geführt,

γυναῖκ' εὐειδέ' ἀνῆγες
ἐξ ἀπίης γαίης νυὸν ἀνδρῶν αἰχμητάων;

Man wird doch wohl annehmen müssen, dass Hektor dabei besonders Agamemnon im Auge hat.

Die von der νυός ausgehenden Bezeichnungen sind:

1) Sie nennt die Eltern ihres Mannes ἑκυρός und ἑκυρά (gleich skrt. *çváçura*, zd. *qaçura* und skrt. *çvaçrú*, arm. *skesur*[1]). Die richtige Angabe über die Verwendung dieser Wörter verdanken wir Aristophanes v. B., insofern überliefert wird: ἰστέον δὲ ὅτι ἐν τοῖς Ἀριστοφάνους τοῦ γραμματικοῦ Συγγενικοῖς εὕρηται τις διαφορὰ τοῦ ἑκυρὸς καὶ πενθερός. φησὶ γὰρ ὡς πενθερὸς μὲν ὁ τῆς γυναικὸς πατὴρ τῷ νυμφίῳ καὶ πενθερὰ ἡ μήτηρ, ἑκυρὸς δὲ ὁ τοῦ ἀνδρὸς πατὴρ τῇ νύμφῃ καὶ ἑκυρὰ ἡ μήτηρ (NAUCK 133). NAUCK zeigt, dass diese Erklärung richtig den (wenigen) Stellen der alten Literatur, wo ἑκυρός vorkommt, entnommen ist. Später ist dann ἑκυρός abgekommen, und (wie NAUCK sagt) *inferioris aetatis magistris simpliciter ἑκυρός insolentius habetur vocabulum, quod altero πενθερός explicare soleant.*

2) Den Bruder ihres Mannes bezeichnet sie als δαήρ. So nennt Helena den Hektor Γ 180, und Ω 762 (vgl. 769) redet sie ihn an:

Ἕκτορ ἐμῷ θυμῷ δαέρων πολὺ φίλτατε πάντων.

Ferner heisst es von Here, die Poseidon erblickt:

αὐτίκα δ' ἔγνω
αὐτοκασίγνητον καὶ δαέρα Ξ 156

In der nachhomerischen Literatur, wo δαήρ nicht mehr belegt ist, sagt man ὁ τοῦ ἀνδρός ἀδελφός (ἀνδράδελφος in Glossarien und — nebst ἀνδραδελφόπαις — bei Byzantinern des Mittelalters).

3) Die Schwester ihres Mannes nennt sie γαλόως. So heisst bei Homer Laodike (Tochter des Priamos, also Schwester des Alexandros) Γ 122 γαλόως der Helena. Pluralisch erscheint das Wort mit εἰνάτερες. Helena klagt an Hektors Leiche:

---

1) Doch ist ἑκυρά nicht die unmittelbare Fortsetzung von *çvaçrú*, vielmehr als Neubildung in Anlehnung an ἑκυρός anzusehen.

ἀλλ' εἴ τίς με καὶ ἄλλος ἐνὶ μεγάροισιν ἐνίπτοι
δαέρων ἢ γαλόων ἢ εἰνατέρων εὐπέπλων
ἢ ἑκυρή *Ω* 768, so auch *Z* 378, 383. *X* 473.

In der späteren Literatur wird sie als ἡ τοῦ ἀνδρὸς ἀδελφή bezeichnet, in Glossarien auch als ἡ ἀνδράδελφος.

4) Die Frauen der Brüder ihres Mannes. Eine solche bezeichnet sie als *εἰνάτηρ, und jede gibt ihr denselben Namen. So ist denn nur der Plural εἰνάτερες[1]) erhalten, und zwar bei Homer in Verbindung mit γαλόῳ:

πῇ ἔβη Ἀνδρομάχη λευκώλενος ἐκ μεγάροιο;
ἠέ πη ἐς γαλόων ἢ εἰνατέρων εὐπέπλων *Z* 378

und an einigen anderen Stellen, die unter γαλόως angeführt sind. Die Erklärung der Alten ist entweder αἱ τῶν ἀδελφῶν γυναῖκες πρὸς ἀλλήλας, so Schol. Ven. A zu *K.* 473, oder (und das ist das Gewöhnliche) εἰνάτερες wird durch σύννυμφοι, εἰνάτηρ durch σύννυμφος oder νύμφη erklärt.

Die Bezeichnungen, welche von dem Manne ausgehen sind:

1) πενθερός. Es ist schon oben bemerkt, dass er so den Vater seiner Frau benennt. So liegt das Wort vor *Z* 170, *ϑ* 581, wo es heisst:

ἤ τίς τοι καὶ πηὸς ἀπέφθιτο Ἰλιόθι πρό
ἐσθλὸς ἐών, γαμβρὸς ἢ πενθερός; οἵ τε μάλιστα
κήδιστοι τελέθουσι μεθ' αἷμά τε καὶ γένος αὐτῶν.

So auch bei Sophocles Oed. Col. 1302, wo Polyneikes von sich sagt: λαβὼν Ἄδραστον πενθερόν. So in einem Gesetze bei Demosthenes 43, 57, wonach das Verfolgen des Mörders den näheren, das Mitverfolgen den ferneren Verwandten zukommt: προειπεῖν τῷ κτείναντι ἐν ἀγορᾷ ἐντὸς ἀνεψιότητος, συνδιώκειν δὲ καὶ ἀνεψιῶν παῖδας καὶ γαμβροὺς καὶ πενθεροὺς καὶ φράτερας. So auch bei Theokrit 22, 162, wo es mit Beziehung auf Kastor und Polydeukes heisst:

ὡς ἀγαθοῖς πολέες βούλοιντό κε πενθεροὶ εἶναι.

---

1) Ob εἰνάτερες oder εἰνατέρες ist nicht sicher.

Das Femininum dazu ist *πενθερά* (zuerst bei Demosthenes belegt). Zusammen werden sie als *πενθεροί* bezeichnet (Euripides).

Häufig ist für *πενθερός* die umschreibende Ausdrucksweise, z. B. *ἐπιτρέψας δὲ τῷ τε τῆς ἑαυτοῦ γυναικὸς πατρὶ καὶ τῷ συγκηδεστῇ τῷ ἑαυτοῦ* Demosthenes 36, 15.

2) den Mann der Schwester seiner Frau scheint er *ἀέλιος* genannt zu haben. Wenigstens überliefert Hesychius: *ἀέλιοι· οἱ ἀδελφὰς γυναῖκας ἐσχηκότες* und *αἴλιοι· σύγγαμβροι* (vgl. S. 539).

Der *πενθερός* bezeichnet den Mann seiner Tochter als *γαμβρός*. So stellt z. B. Agamemnon dem Achilleus in Aussicht:

γαμβρός κέν μοι ἔοι. .
τρεῖς δέ μοι εἰσὶ θύγατρες ἐνὶ μεγάρῳ εὐπήκτῳ,
τάων ἥν κ' ἐθέλῃσι φίλην ἀνάεδνον ἀγέσθω.

I 142. Autolykos redet Odysseus und Penelope an: *γαμβρὸς ἐμὸς θυγάτηρ τε τ* 406. Ueberall wo *γαμβρός* diese Bedeutung hat, steht es mit Beziehung auf den *πενθερός* (nicht mit Beziehung auf die *πενθερά*, soweit ich sehe), meist mit Hinzufügung des Genitivs des *πενθερός*. An einigen anderen homerischen Stellen geht die Benennung aber nicht vom Vater, sondern vom Bruder der Frau aus. So wird zwar *N* 427 Alkathoos in dem gewöhnlichen Sinne *γαμβρός* (Schwiegersohn) des Anchises genannt, wenn es heisst:

γαμβρὸς δ' ἔεν Ἀγχίσαο
πρεσβυτάτην δ' ὤπυιε θυγατρῶν, Ἱπποδάμειαν

kurz darauf aber wird er als *γαμβρός* des Aineias (des Sohnes des Anchises) bezeichnet, welchem Deiphobos zuruft (463):

ἀλλ' ἕπευ Ἀλκαθόῳ ἐπαμύνομεν, ὅς σε πάρος γε
γαμβρὸς ἐὼν ἔθρεψε δόμοισ' ἔνι τυτθὸν ἐόντα.

So wird Hektor vorgeworfen, er habe sich einst vermessen, die Stadt zu vertheidigen

E 474. *οἶος, σὺν γαμβροῖσι κασιγνήτοισί τε σοῖσιν.*

Ueber die Etymologie von *γαμβρός* wird noch gestritten. Es ist fraglich, ob es mit *gener* und den übrigen Wörtern, welche Eidam bedeuten, zusammenhängt (s. unten), oder ob es eine griechische zu *γάμος* gehörige Bildung ist. In beiden Fällen würde sich als Grundbedeutung »Schwiegersohn, Heirater« ergeben.

ergeben. Ich halte also diese für die ursprüngliche und sehe in dem letzteren eben erwähnten Gebrauch eine Erweiterung, die sich übrigens leicht erklärt. Wen der Vater der weggegebenen Frau *γαμβρός* nennt, den konnte wohl auch der Bruder derselben so bezeichnen, da es ja eine den Griechen ganz geläufige Vorstellung war, dass der Bruder gegenüber einem weiblichen Mitglied des Hauses Vertreter des Vaters ist. Diesen engeren und erweiterten Gebrauch finden wir nun auch in der nachhomerischen Literatur, der letzteren z. B. Herodot 1, 73, wo der Mann der Schwester des Kroesus dessen *γαμβρός* heisst. Dazu kommt dann noch eine andere Erweiterung. Es wurde die Anrede *γαμβρός* denjenigen, welche sie gebrauchen, zurückgegeben, wie wir das bei *Oheim* und *Neffe* beobachtet haben. So erhält *γαμβρός* auch den Sinn von *πενθερός*, wofür zwei sichere Belege sind Euripides fr. 73 (NAUCK)

χαῖρ' ὦ γεραιέ, τήν τε παῖδ' ἣν δῷς ἐμοί
γαμβρὸς νομίζει καὶ πατὴρ σωτὴρ τ' ἐμός

und 649 ebenda:

ἀξίως δ' ἐμὸς
γαμβρὸς κεκλήσει παῖδά μοι ξυνοικίσας.

In demselben Sinne wird Poseidon, der zwar nicht der Vater, aber doch der Gewalthaber der Thetis ist, als *γαμβρός* des Peleus, der er sie gegeben hat, benannt Pindar Nem. 5, 37. Und so kann auch der Bruder der weggegebenen Frau von deren Manne als *γαμβρός* bezeichnet werden, wie denn Kreon *γαμβρός* des Oedipus genannt wird bei Sophocles Oed. tyr. 70. In freier Weise als »durch Heirath Verbundener« scheint *γαμβρός* aufgefasst zu sein bei Aeschylus Agam. 708.

Ein allgemeines Wort, welches die durch Verschwägerung unter den Männern der beiden betheiligten Häuser entstehenden Beziehungen bezeichnet, ist das attische *κηδεστής*. *κηδεσταί* nennt man die Gesammtheit der männlichen Verwandten, die man durch Verheirathung erwirbt; so sagt z. B. Xenophon comment. 1, 1, 8 niemand könne absehen, ob er die erhoffte Frucht seiner Handlungen auch wirklich geniessen werde: *οὔτε τῷ καλὴν γήμαντι ἵν' εὐφραίνηται δῆλον εἰ διὰ ταύτην ἀνιάσεται οὔτε τῷ δυνατοὺς ἐν τῇ πόλει κηδεστὰς*

λαβόντι δῆλον εἰ διὰ τούτους στερήσεται τῆς πόλεως. Auf der anderen Seite wird der Heirather ebenso bezeichnet, so bei Plato leg. 6, 773: »ein leidenschaftlicher Mann soll sich bemühen *κοσμίων πατέρων γίγνεσθαι κηδεστήν*«. Im Einzelnen ist zu bemerken, dass bei Aristophanes Thesm. 74 *κηδεστής* den Vater der Frau bezeichnet. Dagegen bezeichnet jemand seinen Schwiegersohn als *κηδεστής* bei Isaeus 6, 27, wo es heisst: *ὁ δὲ Εὐκτήμων πρὸς τοὺς κηδεστὰς εἶπε,* womit seine Schwiegersöhne Phanostratos und Chaireas gemeint sind. Ferner den Mann seiner Schwester. So heisst es in derselben Rede des Isaeus § 7: *τὴν διαθήκην κατέθετο παρὰ τῷ κηδεστῇ Χαιρέᾳ τῷ τὴν ἑτέραν αὐτοῦ ἀδελφὴν ἔχοντι.* Auch zwei Männer, die dadurch verbunden sind, dass ihre Frauen Schwestern sind, sind *κηδεσταί.* In der erstangeführten Stelle von Isaeus 6 heisst es von Phanostratos, dass er abreiste *καὶ ὁ κηδεστὴς Χαιρέας παρὼν συναπέστελλεν αὐτόν* (was hier *κηδεστής* ist, ist bei Demosthenes 36, 15 *συγκηδεστής,* vgl. auch *ἀέλιοι*). Endlich kann auch ein Stiefvater gegenüber dem erwachsenen Sohne seiner ersten Frau als *κηδεστής* erscheinen, so Demosthenes 36, 31, wo Phormion, welcher die Frau des verstorbenen Pasion geheirathet hat, als *κηδεστής* des Apollodoros, Sohnes des Pasion aus erster Ehe bezeichnet wird.

Dasselbe Wort, aber mit anderer Bedeutung, findet sich im Kretischen (*καδεστάς*). Ueber die Verwendung desselben im Gesetze von Gortyn sagt ZITELMANN (Recht von Gortyn S. 61): »Die nächsten Blutsfreunde bei Männern und Frauen heissen *καδεσταί.* Sie kommen fast immer in der Mehrzahl vor. Die Frau steht unter ihrem Schutze; sie fungiren überall als ihre Vertreter: daher haben sie den Mann aufzufordern, das nach der Scheidung geborene Kind anzunehmen, und treten in dem etwa darüber entstehenden Process auf; sie führen für die Erbtochter den Process gegen den Heirathsberechtigten und bieten sie zur Heirath in der Phyle aus. Einmal kommen sie auch als Vertreter eines Mannes vor: ihnen wird die Aufforderung zugestellt, den ertappten Ehebrecher auszulösen; nicht etwa als sei in diesem Falle der Ehebrecher als minderjährig gedacht, sondern weil der Ertappte selbst factisch nicht in der Lage ist, sich selbst zu helfen. Bei Unfreien ist von Kadestai nicht die Rede. Bei ihnen spielt der Herr dieselbe Rolle, wie bei den Freien die Kadestai.«

Also bedeutet κηδεστής die durch Heirath erworbenen, καδεστάς die durch Abstammung gegebenen Verwandten. Beide Bedeutungen vereinigen sich offenbar in der älteren Bedeutung »Fürsorger«. Zwar wage ich eine Etymologie des Wortes nicht aufzustellen, aber aus dem Gebrauch (namentlich dem homerischen) der weitverbreiteten Sippe folgt, dass derselben ursprünglich der Begriff der schmerzlichen Sorge anhaftete, woraus sich dann der Begriff der Fürsorge überhaupt entwickelte, namentlich derjenigen, welche man lebenden und gestorbenen Verwandten zuzuwenden hat. Von Interesse ist namentlich das Wort κήδιστος, welches, wie mir scheint, »fürsorgend, zugethan« bedeutet. Es erscheint an folgenden Stellen. Aias sucht bei der Gesandtschaft, die zu Achilleus geschickt ist, auf diesen zu wirken mit den Worten:

ὑπωρόφιοι δέ τοί εἰμεν
πληθύος ἐκ Δαναῶν, μέμαμεν δέ τοι ἔξοχον ἄλλων
κήδιστοί τ' ἔμεναι καὶ φίλτατοι ὅσσοι Ἀχαιοί

»wir denken dir vor allen anderen, so viel der Achäer sind, die am meisten zugethanen und die liebsten zu sein« *I* 642.

τοῖσι δὲ μύθων ἦρχε Πολίτης ὄρχαμος ἀνδρῶν,
ὅς μοι κήδιστος ἑτάρων ἦν κεδνότατός τε

»welcher mir der am meisten zugethane und der von mir am meisten verehrte meiner Freunde war« *κ* 224. So ist κήδιστος wohl auch aufzufassen am Ende des achten Buches der Odyssee, wo Alkinoos seinen weinenden Gast fragt, ob auch ihm vielleicht ein lieber Verwandter oder Freund vor Troja gefallen sei (dabei feiner Weise die Frage nach dem Verlust eines Vaters oder Bruders gar nicht stellend):

ἦ τίς τοι καὶ πηὸς ἀπέφθιτο Ἰλιόθι πρὸ
ἐσθλὸς ἐών, γαμβρὸς ἢ πενθερός; οἵ τε μάλιστα
κήδιστοι τελέθουσι μεθ' αἷμά τε καὶ γένος αὐτῶν

»oder ist dir vielleicht auch ein πηός vor Ilios gestorben, ein trefflicher, sei es ein Schwiegersohn, sei es ein Schwiegervater, welche den Menschen am meisten κήδιστοι sind nach ihrem eigenen Blut und Geschlecht.« Der modernen Auffassung würde es wohl entsprechen, κήδιστοι durch »die liebsten« zu übersetzen, d. h. diejenigen, denen wir am meisten verwandtschaftliche Zärtlichkeit zuwenden.

Dem Sinne des Alterthums aber scheint es mir gemäss zu sein, wenn man übersetzt: »die für uns am meisten sorgenden (und daher für uns werthvollsten«).

Lateinisch.

Im Lateinischen heisst die Schwiegertochter *nurus* (gleich *snushā nu νυός*). Dass *nurus* bei römischen Dichtern (nicht vor Ovid) auch im Sinne von »junge Frau« vorkommt, zeigt HAUPT Index lect. Berol. 1868 p. 8. Wie bei anderen Verwandtschaftsnamen unterscheidet man auch bei *nurus* die Grade *pronurus* (Ovid) und *abnurus* (über letzteres s. WÖLFFLIN's Archiv 4, 585).

Die *nurus* benennt

1) den Vater und die Mutter ihres Mannes als *socer* und *socrus* (gleich *çváçura* und *çvaçrū*), aber soweit wir im Lateinischen nachkommen können, werden diese Wörter zugleich von dem Manne auf den Vater und die Mutter der Frau angewendet. Zu erwähnen wären etwa noch die Bemerkungen bei Festus: *magnum socerum appellat vir uxoris suae avum* 126, *major socer uxoris meae proavus* 136, und entsprechend bei *socrus* 126 und 136. Unter *soceri* versteht man die beiden Schwiegereltern (s. die Stellen in den Wb. und CI 14, 2616), aber auch die Väter des Mannes und der Frau (s. die Wb.). Die letzteren heissen auch *consoceri* (vgl. auch CIL 10, 4860. 4861).

2) Für den Bruder des Mannes ist der alte in der Literatur nicht belegte Name *levir* (gleich *devár*) vorhanden, vgl. Festus 115: *levir est uxori meae frater meus.* Nonius p. 557: *levir dicitur frater mariti quasi laevus vir.* Auch wird dafür in Glossen das unklare Wort *lusus* angeführt.

3) Die Schwester ihres Mannes nennt sie *glos* (gleich *γαλόως*). Ebensowenig ein Literaturwort wie *levir.* Dass es bei Plautus vorgekommen sei, lernen wir aus der Glosse: *glos: ἡ τοῦ ἀνδρὸς ἀδελφή, γάλως, παρὰ Πλαύτῳ* Corp. gloss. II p. 34, 29. Beachtenswerth ist die Bemerkung von Nonius, wonach die Bezeichnung auch auf die Frau des Bruders übertragen ist: *glos appellatur mariti soror atque item fratris uxor* p. 557. Danach wäre es mit der unter 4 zu erwähnenden Benennung zusammengeflossen.

4) Sie benennt die Frau des Bruders ihres Gatten mit dem alten, dem griech. *εἰνάτηρ* entsprechenden Namen. Doch ist nur

der Plur. *janitrices* erhalten (s. d. Wörterbücher), also die Bezeichnung, womit sich die Frauen von Brüdern gegenseitig benennen. Als ein zweiter Name für die *uxor fratris* wird *fratria* angeführt Festus 90. Dass auch dabei eine Benennung von Frau zu Frau gemeint ist, zeigt Nonius p. 557: *fratriae appellantur fratrum inter se uxores* (also griech. *εἰνάτερες*). In Glossen kommt (wie mir Goetz mittheilt) eine Ausdehnung des Begriffes vor auf die *fratris uxoris soror*. Endlich erscheint neben der *fratria* in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes auch *fratrissa* bei Isidor Or. 9, 7, 17.

Der Brautvater nennt den Mann seiner Tochter *gener*. Wie aus den Wb. zu ersehen ist, wird das Wort wohl auch vom Manne der Enkelin oder Urenkelin gesagt, doch ist für den Mann der Enkelin auch *progener* vorhanden.

Der Mann nennt den Vater seiner Frau *socer* und die Mutter derselben *socrus* (s. oben).

Für den Bruder der Frau kommt inschriftlich *cognatus* vor, so CIL 5, 4369. 5228. 5970. Doch scheint *cognatus* auch ein allgemeines Wort im Sinne unseres »Schwager« zu sein. Mehrfach kommt es als *frater mariti* vor (so CIL 9).

Albanesisch.

Im Albanesischen heisst *nuse* »Neuvermählte, Schwiegertochter und Schwägerin«, wozu G. Meyer bemerkt: »schwerlich gleich *snushā*, eher ein lat. **nuptia* gleich *nupta*«. Eine Bezeichnung, die der Schwiegertochter von den Schwiegereltern beigelegt ist, ist *rē* (d. i. »die neue«).

Sicher idg. ist dagegen *vi̯ehεr̄* Schwiegervater (gleich *çvạçura*), wozu ein Fem. *vi̯ehεr̄ε* gebildet ist (wie *ἑκυρά*), womit übrigens die Eltern des Mannes und der Frau bezeichnet werden. Ferner ist vielleicht idg. *δandεr*, to. *δεndεr* »Bräutigam, Schwiegersohn« (s. unten).

Aus dem Lateinischen sind entnommen *krušk*, fem. *kruškε* (gleich *consocer*) die Eltern des Mannes und der Frau in ihrem Verhältniss zu einander bezeichnend, und *kunát*, fem. *kunatε* »Bruder und Schwester des Mannes oder der Frau« gleich *cognatus*.

Keltisch

siehe die Nachträge.

Germanisch.

Im Germanischen sind von den alten Bezeichnungen noch vorhanden *Schnur*, *Schwäher* und *Schwieger*, und ags. *tācor*, ahd. *zeihhur* Schwager. *Schnur* (welches dem skrt. *snushā́*, arm. *nu*, gr. *νυός*, lat. *nurus* entspricht) ist, wie man aus dem Artikel bei KLUGE sieht, im Ahd. und Mhd., im Angels., im Altfries., im Altnord. vorhanden. Im Got. ist es nicht überliefert.

Schwäher und Schwieger sind gleich *çváçura* und *çvaçrū́*. Das Wort *Schwäher* ist nach KLUGE vorhanden im Got., Ahd., Mhd. und Angels. Es bezeichnet aber nicht nur den Vater des Mannes, sondern auch den der Frau, so z. B. im Gotischen, wo es nur Joh. 18, 13 vorkommt: *sa vas auk svaihra Kajafin ἦν γὰρ πενθερὸς τοῦ Καϊάφα*. Ferner ist zu beachten, dass das Ahd. *swëhur* nach KLUGE spät-ahd. auch *Schwager* bedeutet (s. unter *Schwager*). Die Schwieger heisst im Got. *svaihro*, eine Femininbildung zu *svaihra*. Es bedeutet sowohl die Mutter des Mannes, z. B. *qam auk skaidan mannan vithra attan is jah dauhtar vithra aithein izos jah bruth vithra svaihron izos ἦλθον γὰρ διχάσαι ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς μητρὸς αὐτῆς, καὶ νύμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτῆς* Matthäus 10, 35, als der Frau, z. B. wird die *svaihro* des Petrus erwähnt Matthäus 8, 14. In anderen Dialekten dagegen findet sich die Fortsetzung des alten eigenen Wortes für Schwieger (skrt. *çvaçrū́*), so im Angels. *sweger*, Ahd. *swigar*, Mhd. *swiger*. Noch Luther braucht *Schwieger* und *Schwäher*. Wir haben das Wort, das sich äusserlich nicht als Femininum zu *Schwäher* darstellte, durch die Anfügung von *Mutter* deutlicher gemacht (so wie auch im Mhd. *swëher* durch *swëgerhërre* verdeutlicht werden konnte), und dieser deutliche Ausdruck hat die anderen mit ihm innerlich verbundenen nach sich gezogen, so dass dann auch *Schwiegervater*, *Schwiegersohn* und *Schwiegertochter* entstand. Für *consocer* haben wir *Gegenschwäher* (s. GRIMM's Wb. s. v.).

Angels. *tācor* und ahd. *zeihhur* entsprechen dem alten Wort, womit die Frau den Bruder ihres Mannes bezeichnete (skrt. *devár*, gr. *δαήρ*, lat, *levir*), sie sind aber nur noch in Glossen vorhanden. Ob sie nur den Bruder des Mannes oder den Schwager im weiteren

Sinne bedeuteten, wissen wir nicht. Was *zeihhur* betrifft, so sahen wir soeben, dass es im späteren Ahd. durch *swëhur* ersetzt wurde.

Zu *Schwäher* und *Schwieger* gehören weiter die beiden folgenden Worte:

1) *Schwager*, nur im Deutschen vorhanden und zuerst im Mhd. belegt, bedeutet nach LEXER *sororius*, *levir*, *socer* und *gener*. In der Bedeutung *socer* erscheint es einmal in einer Glosse und zweimal in der Literatur, in der Bedeutung *gener* nur in einer Glosse. Man sieht bis jetzt keine Möglichkeit, das Wort als germanische Neubildung aus *Schwäher* zu erklären (in welchem Falle es den zum Schwäher gehörigen bedeuten würde). Desshalb ist KLUGE dazu geführt worden, es auf in ein idg. **svēkró* zurückzuleiten. Da es aber in anderen Sprachen nichts Derartiges giebt, so wird es wohl erlaubt sein, die Hoffnung auszusprechen, dass die Germanisten doch noch auf dem ersterwähnten Wege eine Lösung des Räthsels finden werden.

2) mhd. *geswīge*, *geswīe* Schwager, Schwägerin und sonstige Verwandte durch Anheirathung, worüber ich ebenfalls nichts Sicheres zu sagen weiss.

Der Schwiegersohn heisst im Got. *mēgs*, im Altn. ist *mágr* Schwager Schwiegersohn Schwiegervater, also ein Wort, was wohl »Verwandter« bedeutet haben mag. Im Ahd., Mhd., Ags., Altfr. erscheint *Eidam*, was gewöhnlich den Schwiegersohn, gelegentlich im Mhd. vermöge Anredewechsels auch Vater der Frau bedeutet. KLUGE schwankt, ob es mit got. *aithei* »Mutter« zusammenzubringen sei (wobei ich keine begriffliche Verbindung sehen würde), oder mit *Eid*, wobei er an *son-in-law* erinnert.

Die besonderen Bezeichnungen, die von dem Eidam ausgingen, sind im Germanischen verschwunden, weil *Schwäher* u. s. w. zweiseitig geworden sind.

Litauisch.

Im Litauischen und Lettischen ist das alte Wort (*snushá nu νυός* etc.) für Schwiegertochter nicht mehr vorhanden. Im Lit. sagt man dafür *marti*, eigentlich junge Frau (preussisch *martan martin* — Acc. — Braut), das nach MIELCKE aber auch des Bruders Eheweib

bedeutet[1]), eine Erweiterung des Begriffes, die wir mehrfach beobachtet haben. Auch im Lettischen ist dieses Wort früher in der Bedeutung Schwiegertochter vorhanden gewesen, da es sich daselbst in der Gestalt *marsza* mit der Bedeutung »des Bruders Weib« noch erhalten hat. Der gewöhnliche lettische Name für die Schwiegertochter, und zwar im Genaueren für diejenige, welche in das Gesinde (d. i. den Hof) eingeführt wird, ist *wedekle* (vgl. lit. *vedù* ich führe, *vedȳs* Freier, Bräutigam).

Von den alten Bezeichnungen, welche von der Schnur ausgehen, haben sich erhalten:

1) Lit. *szẽszuras* (gleich *çváçura* u. s. w.) und zwar ist *szẽszuras* nur die Benennung, welche die Frau dem Vater ihres Mannes giebt. Nach KURSCHAT soll *szẽszuras* jetzt veraltet und durch die Benennung, welche der Mann dem Vater seiner Frau giebt, nämlich *ű̃szwis* verdrängt sein. Das alte Fem. zu *szẽszuras* ist nicht mehr vorhanden, sondern durch *anýta* ersetzt, d. i. die Alte (vgl. lat. *anus* das alte Weib, deutsch Ahn). — Im Lettischen sind die Bezeichnungen für Schwiegervater und Schwiegermutter Ableitungen von den Wörtern für Vater und Mutter: *tēwûzis* und *matize* (das letztere Wort wird in dem ULLMANN'schen Wörterbuch mit kurzem *i* geschrieben). Welchen Sinn die ableitenden Suffixe haben, wäre noch genauer festzustellen.

Aus dem Preussischen ist überliefert *tistics* oder *tisties* Schwäher Schwiegervater, entlehnt aus slav. *tĭstĭ*.

2) Des Mannes Bruder heisst im Lit. *dëveris* (gleich *devár* δαήρ u. s. w.), allerdings jetzt veraltet und durch *svaĩnis* (s. unten) oder das aus dem deutschen entlehnte *szvógaris* ersetzt. Dasselbe alte Wort ist im Lettischen (*dëveris*) vorhanden (dazu *dëverens* Mannesbruderssohn, *dëverene* Mannesbruderstochter).

3) Für die Schwester des Mannes ist ein neuer Name eingeführt (der dem lat. *glos* entsprechende ist verloren gegangen), nämlich *mósza*, lettisch *māsize*. Es ist ein Ehrenname, etwa »Mütterchen« bedeutend, eine Ableitung von der kosenden Abkürzung **mā* **mo* (vgl. oben S. 465). Neben *mósza* erscheint wohl auch das Lehnwort *szwḗgerkė*.

---

1) Nach KURSCHAT unter »Schwester« auch des Mannes Schwester, was ich dahingestellt sein lasse.

4) Die Frau des Bruders des Mannes heisst *jentė*, Stamm *jenter* (vgl. BEZZENBERGER, Beitr. zur Gesch. d. lit. Spr., Göttingen 1877, S. 93). Die Form *intė* bei SZYRWID ist die ostlitauische Gestalt des Wortes, wobei *intė* für *jintė* aus *jentė* steht. Endlich *gentė* verdankt sein *g* der Anlehnung an *gentis* Verwandter. Im Lettischen entspricht *ētere* mit der Koseform *ētala*.

Der Schwiegersohn heisst im Lit. *żéntas* (nach BRÜCKNER entlehnt aus dem slav. *zętĭ*), im Lett. *fnûts*, und wenn er im Hause der Schwiegereltern bleibt *ėgắtnis*, *uskuris*. Ueber die Erklärung dieser Wörter vgl. den Anhang.

Derselbe benennt

1) die Eltern seiner Frau *úszwis* und *úszwė*, was ich nicht zu erklären weiss. Im Lettischen gelten dieselben Ausdrücke, welche als Benennungen des Vaters und der Mutter des Mannes angeführt worden sind.

Es wird auch ein Wort überliefert, welches dem lat. *consocer* entspricht, nämlich bei LEPNER: »Die beiden Schwiegereltern nennen sich, die Männer *swotas*, die Weiber *sżwoeżia*« (vielmehr *svoczà*, pl. *svõczos*). Nach KURSCHAT sind *svõtai* die Hochzeitsleute und speciell nennen sich so die Eltern des jungen Paares. Es ist aus dem slav. *svatŭ* Verwandter entlehnt, welches seinerseits zu dem idg. **svo*, skrt. *sva*, lat. *suus* gehört.

2) Die Brüder und Schwestern seiner Frau. Als Bezeichnung des Bruders der Frau gilt im Lit. *laigõnas* (dessen Herkunft unerklärt ist, dessen Frau nach MIELCKE *laigonėnė*, auch *marti*), doch bemerkt LEPNER: »zweyer Schwester Männer nennen sich *swaynis* und wird auch einer Schwester Mann von der anderen Schwester also genennet«. Danach nannte also der Mann den Bruder seiner Frau auch *svaĩnis*. Die Schwester seiner Frau nennt er *svaĩnė*. So heisst auch im Lettischen der Bruder der Frau *svainis* die Schwester *svaine*, dazu die Ableitungen: *svainens* »Weibesbruderssohn« und »Weibesschwestersohn« und *svainene* das entsprechende Fem. Ausserdem finde ich bei KURSCHAT angeführt, dass nicht bloss der Bruder des Gatten, sondern auch die Schwestern desselben seine Frau *svaĩnė* nennen. Aber derselbe Stamm hat noch eine weitere Bedeutung angenommen, denn im Lit. nennen die

Geschwister der Frau den Gatten derselben *svainius* (oder auch *szvógaris*).

Ein aus dem Esthnischen stammendes Lehnwort ist das lett. *keluwaini* »Männer, deren Weiber Schwestern sind«.

Slavisch.

Im Slavischen heisst die Schnur altsl. *snŭcha*, russ. *snocha*, serb. *snaha* (s. MIKLOSICH unter **snŭcha*). Im Serbischen verwendet häufig auch der Bruder des Mannes diese eigentlich von dem Vater oder der Mutter des Mannes ausgehende Benennung, so dass man also *snaha* dann durch *Schwägerin* wiedergeben kann. Wie KRAUSS S. 8 bemerkt, sagt man im Neusl. auch *nevjesta* »Braut«. Diese Bezeichnung ist, wie LESKIEN hinzufügt, strichweise auch bei den Serben ganz gebräuchlich und beruht darauf, dass man jedes junge Weib, z. B. auch die Schwägerin, so anreden kann. In Dalmatien kann man so zu jedem erwachsenen Mädchen aus dem Volke sagen.

Die von ihr ausgehenden Benennungen sind:

1) Für die Eltern ihres Mannes. Noch jetzt heisst im Russischen *svekorŭ* der Vater des Mannes, *testĭ* der der Frau, und im Serbischen *svekar* Vater des Mannes, *tast*[1]) Vater der Frau, und entsprechend ist der Zustand in fast allen slavischen Sprachen (s. MIKLOSICH unter **svŭ* und **tĭstĭ*). Daraus hat LAVROVSKIJ mit Recht geschlossen, das Wort für den Vater des Mannes sei im Urslavischen **svekrŭ*, das für den Vater der Frau **tĭstĭ* gewesen. **svekrŭ* ist natürlich dasselbe wie *çváçura ἑκυρός socer* u. s. w. Auch das alte Femininum ist erhalten im altsl. *svekry*.

2) Auch für den Bruder des Mannes ist im Slavischen der alte Name erhalten: altsl. *dĕverĭ*, serb. *djever* u. s. w. (MIKLOSICH unter **dĕverĭ*). Dazu wird in dem S. 403 erwähnten Verzeichniss bemerkt: »*brajen* der älteste Bruder des Mannes«, und KRAUSS S. 8 sagt: »nsl. *deviri*, *svakeri*; kroat. serb. bulg. *djeveri* (eigentlich Brautführer). In Serbien nennt die Schwägerin nur den ältesten Bruder ihres Mannes *djever*, die übrigen erhalten Kosenamen: der zweite Schwager *brato* (Brüderlein), der dritte *miloje* (der liebe), der vierte *miloica* (der kleine liebe), der jüngste *dješo* (Kosewort von *djever*, ein

1) Oder *punac*, was vermuthlich ein Fremdwort ist.

Deminutiv) u. s. w. In der Lika ist *djever* nur ein Collectiv für die Schwäger. Den ersten und ältesten Schwager nennt die Schwägerin *brajen*, den zweitältesten *brajo* u. s. w.« Also ist *děverĭ* jedenfalls die altererbte technische Bezeichnung für den Bruder des Mannes.

3) Ebenso ist für die Schwester des Gatten das alte dem griech. *γαλόως*, lat. *glos* entsprechende Wort vorhanden (vgl. MIKLOSICH unter **zely*), nämlich altsl. *zlŭva*, oder vielmehr *zŭlŭva*, russ. *zolva*, serb. *zaova*. Im Neuslov. ist die Neubildung *devirina* oder das Lehnwort *svakerina* üblich geworden. Bemerken will ich noch, dass im südslavischen Gebiete für die Brüder des Mannes, so auch für die Schwestern desselben allerhand Kosenamen, wie »die schöne, die zuckerne, das Goldkind« im Schwange sind.

4) Endlich haben wir im Slavischen auch noch das alte Wort (skrt. *yâtar*, griech. *εἰνάτερες* u. s. w.) für die Frau des Bruders des Gatten, nämlich asl. *jętry*[1]), serb. *jetrva* (MIKLOSICH unter **jentry*), im Neuslov. auch *devirnja* oder *svakernja* (KRAUSS S. 9). Die Frauen von Brüdern nennen sich also untereinander **jentry* (*εἰνάτερες*).

Der Eidam heisst altsl. *zętĭ*, russ. *zjatĭ*, serb. *zet* (s. MIKLOSICH unter **zen*). (Im Serbischen giebt es noch eine besondere Bezeichnung für denjenigen Schwiegersohn der ins Brautvaterhaus zieht und dort wirthschaftet, nämlich *domazet*.) Diese Bedeutung hat nach zwei Seiten Erweiterung gefunden, nämlich erstens wird im Serbischen und Russischen (ich weiss nicht ob auch in anderen slavischen Sprachen) auch der Mann der Schwester von deren Bruder als »Eidam« bezeichnet (vgl. *γαμβρός*), und sodann im Serbischen auch der Mann der Bruder- oder Schwestertochter, so dass also die Nichten wie eigene Töchter gelten.

Die Bezeichnungen, die von dem Eidam ausgehen, sind folgende:

1) die Eltern seiner Frau bezeichnet er als altsl. *tĭstĭ tĭšta*, russ. *testĭ tešča*, serb. *tast tašta* (s. MIKLOSICH unter **tĭstĭ*). Ueber die Etymologie lässt sich nichts Sicheres sagen. Im Serbischen

---

1) Das *y* dieses Wortes stammt offenbar von *svekry* (s. J. SCHMIDT, Pluralb. 74).

kommt noch das gleichbedeutende *punac punica* hinzu, das wohl ein Fremdwort ist.

2) Die Brüder seiner Frau nennt er altsl. *šurĭ*, *šurinŭ*, *šura*, russ. *šurinŭ*, *šurjakŭ*, serb. *šura*, *šurak*, *šurjak* (s. MIKLOSICH unter **šurĭ*). Ueber die Herkunft ist nichts bekannt. Im Neusl. ist dafür nach KRAUSS S. 13 *devir* eingetreten.

3) Die Schwestern seiner Frau nennt er altsl. *svĭstĭ*, russ. *svestĭ*, serb. *svast* (s. MIKLOSICH unter **svŭ*). Im Serbischen heisst eine solche auch *šurica*. Im Neuslov. ist dafür *devirina* eingetreten, im Bulgarischen *baldaza* oder *balduza*, ein türkisches Wort.

4) Den Mann der Schwester seiner Frau nennt er im Russischen *svojakŭ* (während das altsl. *svojakŭ* affinis bedeutet). Dass diese Bedeutung von *svojakŭ* im Russischen, ich weiss nicht ob überall die einzige, jedenfalls aber die ursprüngliche ist, sagt DAHL ausdrücklich. Denn er giebt an, dass *svojka* die Schwester der Frau sei, *svojakŭ* der Mann der *svojka*. Anders im Serbischen. Dort ist nach BOGIŠIČ collectio consuetudinum juris S. 382 *svojak* oder *svak* der Name den eine Frau dem Manne ihrer Schwester giebt, und WUK STEFANOVIČ sagt: *sum svojak sorori uxoris meae*. Ich nehme an, dass im Russischen die ursprüngliche Bedeutung vorliegt. Im Serbischen ist dafür das Fremdwort *pašenog*, *pašanac* eingetreten (bulg. *badžanak*). Nach LESKIEN ist dieses *pašenog* nichts anderes als eine Verdrehung des türkischen *badžanak* »Schwager, welcher die Schwester der Frau zur Frau hat«.

Zusammenfassung.

Aus dieser Darstellung sieht man, dass in der Urzeit ein Wort vorhanden war, mit welchem die Eltern eines verheiratheten Sohnes die Gattin desselben bezeichneten, nämlich skr. *snushā́*, arm. *nu*, griech. *νυός*, lat. *nurus*, ahd. *snura*, altsl. *snŭha*. Die indische, deutsche und altslavische Form führen auf idg. **snusā́*, die griechische kann aus **νυύς* hervorgegangen sein, und in diesem Falle mit lat. *nurus* auf idg. **snusū́* zurückgehen. Man darf wohl annehmen, dass diese Form ihr *ū* einer Anlehnung an diejenige idg. Form verdankt, aus welcher skr. *çvaçrū́* u. s. w. entstanden ist. Was die Ent-

stehung von **snusá* betrifft, so liegt es sehr nahe, anzunehmen, dass es von **sūnú* ‚Sohn‘ abgeleitet ist, und also die Söhnerin bedeutet, wenn auch nicht zu leugnen ist, dass der Ausfall von *ū* Bedenken erregt.

Die von der Schnur ausgehenden Benennungen sind die folgenden. Sie nannte

1) Den Vater ihres Mannes: skrt. *çváçura*, zd. *qaçura*, griech. *ἑκυρός*, lat. *socer*, alb. *vjehëř*, lit. *szẽszuras*, altsl. *svekrŭ*, dazu corn. *hvigeren* mit einem anderen, wahrscheinlich determinirenden Suffix, also idg. **svékuro* (mit palatalem *k*). Die erste Silbe bringt man allgemein mit skrt. *svá*, lat. *suus* zusammen. Für den übrigen Theil fehlt es an einer überzeugenden Erklärung.

2) Die Mutter ihres Mannes. Aus skrt. *çvaçrú*, arm. *skesur*, lat. *socrus*, ahd. *swigar*, altsl. *svekry* lässt sich ein idg. *svekrú* erschliessen. (Das griech. *ἑκυρά*, alb. *vjéhëřε*, got. *svaihro* sind einzelsprachliche Nachbildungen nach dem Masculinum).

3) Den Bruder (die Brüder) ihres Mannes. Aus skrt. *devár*, arm. *taigr*, griech. *δαήρ* lat. *levir* (aus **lever* mit Anklang an *vir* s. Brugmann 2, 358), ahd. *zeihhur*, lit. *dëveris*, altsl. *dêverĭ* folgt ein idg. **daivér*. Eine Etymologie dieses *daivér* lässt sich nicht geben. Die Zusammenstellung mit skrt. *div* spielen (so dass der **daivér* als Spielgefährte der Kinder seines Bruders bezeichnet wäre), ist schon darum nicht möglich, weil mit *div* nicht ein Kinderspiel, sondern ein Männersport, das Würfelspiel, gemeint ist.

4) Die Schwester ihres Mannes: griech. *γαλόως*, lat. *glos*, altsl. *zŭlŭva*. Die Urform ist nicht mit Sicherheit aufzustellen und die Etymologie unklar.

5) Die Frau des Bruders ihres Mannes (welche ihr denselben Namen gab): skrt. *yā́tar*, griech. *εἰνάτηρ*, lat. *janitrīces* (mit zugefügter Femininendung), lit. *jentė*, altsl. *jętry* (welches sich im Suffix nach *svekry* gerichtet hat). Ueber Urform und Herkunft gilt dasselbe wie unter 4.

Die bisher genannten Bezeichnungen sind solche, welche die in ein Haus (das Gattenhaus) eingetretene Frau von den bisherigen Mitgliedern desselben erhält oder ihnen ertheilt. Sie halten sich sämmtlich innerhalb des Gattenhauses.

Es fragt sich nun ob auch Namen vorhanden sind, durch welche Personen des Gattenhauses von denen des Brauthauses bezeichnet worden sind, und umgekehrt. Dabei würden zuerst in Frage kommen die Bezeichnungen für den Eidam.

Der Vater der Frau nennt den Mann, der seine Tochter geheirathet hat im Skrt. *jāmātar*, Zd. *zāmātar*, Arm. *hor*, Griech. *γαμβρός*, Lat. *gener*, Alb. *δandεr* (*δεndεr*), Germ. *mēgs*, *eidam*, Lit. *żéntas* (schwerlich entlehnt aus dem Slavischen), Altsl. *zętĭ*. Von diesen Wörtern sind das armenische und germanische als für sich stehend auszuscheiden. Von den übrigbleibenden ist es mir wahrscheinlich, dass sie sämmtlich zusammengehören. Ein Nachweis ist aber nicht zu liefern, und es kann daher, bis die Wissenschaft weiter gekommen sein wird, eine Angabe der ursprünglichen Bedeutung des Wortes nicht gewagt werden. Ist meine Annahme richtig, so wäre also anzunehmen, dass ein Wort für Eidam in der Urzeit vorhanden war.

Sodann fragt es sich ob ein Wort zu ermitteln ist, mit welchem der Mann die Eltern seiner Frau bezeichnete. Die in Betracht kommenden sprachlichen Thatsachen sind die folgenden. Die genannten Personen heissen: skrt. *çváçura* und *çvaçrū́*, arm. *aner* und *zokanč*, griech. *πενθερός und πενθερά*, lat. *socer* und *socrus*, alb. *vjehεr* und *vjéhεrε*, germ. *Schwäher* und *Schwieger*, lit. *ů́szwis* und *ů́szwė*, altsl. *tĭstĭ* und *tĭšta*. Wir finden also im Skrt., Lat., Alb., Germ. dieselben Benennungen, wie für die Eltern des Mannes von Seiten der Frau, in den anderen Sprachen abweichende, die unter sich nicht übereinstimmen. Dieser Thatbestand lässt, logisch betrachtet, zwei Möglichkeiten der Erklärung zu. Entweder man nimmt an, dass bereits in der Urzeit **svékuro* und **svekrū́* für die Eltern des Mannes und der Frau gebraucht wurden, und erst in einem Theil der Einzelsprachen diese Wörter auf die Eltern des Mannes beschränkt wurden, oder man nimmt an, dass ursprünglich **svékuro* nur der Vater des Mannes war (und entsprechend bei **svekrū́*), für den Vater und die Mutter der Frau aber gar keine Bezeichnung vorhanden war, dass dann in einigen Einzelsprachen sich **svékuro* und **svekrū́* auch auf die Eltern der Frau übertrugen, in anderen aber neue Namen für dieselben ausgeprägt (bez. aus fremden Sprachen entlehnt) wurden. Thatsächlich kommt nur die

letztere Möglichkeit in Betracht. Für sie spricht die Analogie der Wörter **daivér* Bruder des Mannes und *γαλόως*, *glos*, *zŭlŭva* Schwester des Mannes, welche beweisen, dass ein Bedürfniss für Sondernamen innerhalb des Gattenhauses vorhanden war, sodann der Umstand, dass die Namen für die männlichen Personen des Brautvaterhauses (*Schwager γαμβρός*, *κηδεστής* u. s. w.) überall auf mehrere Personen anwendbar sind, so dass man sieht, dass eine Sonderbenennung innerhalb dieses Kreises kein Bedürfniss war. Ferner fällt die Beobachtung ins Gewicht, dass wir bei Schwager sowohl wie bei den Bezeichnungen der Oheime und Tanten ein Bestreben beobachten, statt der alten Specialnamen neuere umfassendere (wie Onkel und Tante) einzuführen, wonach es wahrscheinlich ist, dass **svékuro* einst auch einen engeren Sinn hatte, und erst allmählich einen weiteren bekam. Endlich ist von grösstem Werth dasjenige, was wir über die Verfassung der alten Familie an geschichtlichen Nachrichten erfahren, wonach die Personen des Brautvaterhauses überhaupt nicht zu den Verwandten im engeren Sinne gerechnet wurden. (Man vergl. das, was ich im sachlichen Theil über die indische Familie beigebracht habe). Danach betrachte ich es als ein sicheres Ergebniss, dass in der Urzeit der Mann die Eltern seiner Frau nicht als **svékuro* und **svekrū́*, sondern etwa als Verbundene (vgl. *πενθερός*) oder Freunde bezeichnete, so wie die Kinder ihren mütterlichen Grossvater den Gönner nannten. Ich will noch bemerken, dass es wohl auch in der Urzeit vorgekommen sein mag, dass der Schwiegersohn in das Haus des Vaters seiner Frau zog und unter seine Botmässigkeit trat (wenn es auch, wie wir gesehen haben, durchaus die Regel war, dass er die Frau in das Gattenhaus herübernahm). Wie er in diesem Falle die Eltern seiner Frau bezeichnet hat, können wir nicht wissen (vgl. noch *αἔλιοι* S. 539).

Uebersicht über die Verwandtschaftsnamen der indogermanischen Urzeit.

Aus dem Vorangehenden hat sich ergeben, dass man die folgenden Verwandtschaftsnamen für die Urzeit erschliessen kann:

Der Eheherr hiess *póti*, die Ehefrau *pótnī* (S. 436). Ein Name der Frau, welcher vielleicht »Gebärerin« bedeutet, jedenfalls dieselbe nicht in ihrer Stellung als Mitregiererin des Hauswesens, sondern nach ihrer geschlechtlichen Eigenschaft bezeichnet, ist *genā́*, *gnā́* (S. 438). Ob auch ein Name da war, der sie als Bettgenossin des Mannes charakterisirte, ist zweifelhaft (vgl. unter *ἄλοχος* S. 439).

Die Wittwe hiess *vidhévā* (S. 442). Ein Wort für Wittwer war nicht vorhanden. Verwaist hiess wahrscheinlich *órbho*.

Der Vater hiess *pətḗr*, die Mutter *mātḗr* (S. 447 und 448). Ausserdem waren jedenfalls Lallwörter vorhanden. Die Stiefmutter dürfte *mātruiā́* geheissen haben (S. 473).

Der Sohn heisst *sūnú*, die Tochter *dhughətḗr* (S. 453 und 454). Dass auch ein Wort für *Kind* da war, welches dem ind. *putrá*, gr. *παῖς*, lat. *puer* entspricbt, ist recht wahrscheinlich, aber die Form desselben nicht mit Sicherheit zu bestimmen.

Der Bruder heisst *bhrā́ter* (vielleicht noch älter *bhrā́tor*), die Schwester *svésor* (S. 462).

Für den Grossvater väterlicherseits ist kein Name zu erschliessen (S. 483), ebenso wenig für dessen Frau. Der Grossvater mütterlicherseits heisst *avo*, »der Gönner« (S. 482). Die Frau vermuthlich *avī́* (lat. avia). Uebrigens werden für die Grosseltern wie für die Eltern Lallwörter im Gebrauch der Kinder gewesen sein. Der Enkel und die Enkelin heissen *népōt* und *néptī* (*neptī́*?), s. S. 502.

Der Bruder des Vaters wurde von den Kindern als zweiter Vater *pətruo* oder *pətruio* bezeichnet (S. 500).

Der Bruder der Mutter wird unter dem Namen *avo* »Gönner« mit befasst worden sein (S. 501). Ob für die Schwester der Mutter etwa der Ausdruck *mātruiā́* »andere Mutter« galt, muss unentschieden bleiben (S. 502). Ausserdem sind jedenfalls für Oheim und Tante Lallworte vorhanden gewesen. Für Neffen und Nichten sind Specialwörter nicht nachzuweisen, dagegen scheint schon in der Urzeit *népōt* und *neptī*, das ursprünglich eine Bezeichnung des *avo* für die Kinder seiner Tochter (bez. Schwester) war, auf alle Neffen und Nichten ausgedehnt worden zu sein.

Für Vettern und Cousinen sind keine Worte nachzuweisen. Sie werden sich als Brüder und Schwestern bezeichnet haben.

Die Schnur wurde von den Eltern ihres Mannes als *snuṣā́* bezeichnet (S. 534). Sie bezeichnete den Vater ihres Mannes als *svékuro* (S. 535), die Mutter ihres Mannes als *svekrū́* (S. 535), die Brüder ihres Mannes als *daivér* (S. 535), die Schwestern mit dem Worte, welches im Griech. *γαλόως*, im Lat. *glos*, im Altsl. *zlŭva* heisst (S. 535). Die Frauen zweier Brüder benannten sich mit dem Worte, das skr. *yā́tar*, griech. *εἰνάτηρ*, lat. *janitrices*, lit. *intė* heisst (S. 535).

Ein Wort für Eidam scheint vorhanden gewesen zu sein, doch lässt sich die Form desselben nicht erschliessen.

Vielleicht ist auch ein Wort vorhanden gewesen, durch welches die Männer zweier Schwestern sich bezeichneten. Aus dem Griechischen bietet Hesychius dafür *αἴλιοι* und *ἀέλιοι* (vgl. S. 522), Pollux 3, 32 *εἰλίονες* (*οἱ δ' ἀδελφὰς γήμαντες ὁμόγαμβροι ἢ σύγγαμβροι ἢ μᾶλλον συγκηδεσταί· καὶ παρὰ τοῖς ποιηταῖς εἰλίονες*). Mit diesen griechischen Wörtern, deren gegenseitiges Verhältniss nicht recht klar ist, hängt offenbar das altnordische *svili* »a brother-in-law«, pl. *svilar* »the husbands of two sisters« zusammen (vgl. Kluge, KZ. 26, 86). Eine Entsprechung aus den asiatischen Sprachen ist nicht vorhanden. Dass das indische *syālá* »der Frau Bruder« nichts damit zu thun hat, folgt schon aus dem *v* des altnordischen Wortes. Vielleicht ist das Wort von **svó* (skrt. *svá*, lat. *suus* u. s. w.) abgeleitet und bezeichnet also die genannten Personen als »Angehörige« (vgl. russ. *svojakŭ*).

Sachlicher Theil.

Erstes Capitel.

Mann und Frau.

In diesem Capitel soll durchaus nicht Alles, was über die Ehe in Indien gesagt werden kann, besprochen werden. Ich beschränke mich vielmehr, indem ich die S. 394 und 406 angeführten Schriften von ZIMMER und LEIST als bekannt voraussetze, auf einige Bemerkungen über Polygamie, Polyandrie, Reinhaltung der Ehen, Wiederverheirathung der Wittwe.

1. Polygamie.

Dass ein Mann mehrere Frauen haben konnte, ist unzweifelhaft. So werden z. B. Manu selbst zehn Weiber (*jāyás*) zugeschrieben MS. 1, 5, 8 (76, 6). Als regelmässig werden vier Frauen des Fürsten erwähnt, nämlich *máhishī* die Gesalbte, *parivṛktí* die Unbeliebte (nach WEBER Ind. Stud. 10, 6 die Sohnlose, daher Verstossene), *vāvā́tā* die Begünstigte, und *pālā́galī* (nach WEBER die Tochter des letzten der Hofbeamten). Dieser mehreren Frauen des Fürsten wird auch im Çrauta-Ritual gedacht, sonst aber habe ich als beim Opfer thätig oder anwesend nur eine Frau, die *pátnī*, erwähnt gefunden[1]). Im Gṛhya-Ritual dürfte es ebenso sein. Denn auch Gobh. 3, 9, 17 sind unter den

1) Zwar tritt gelegentlich ein Plural von *pátnī* auf. Dann liegen aber besondere Gründe vor; so heisst es von Soma: *sómasya vái rā́jño 'rdhamāsasya rā́trayaḥ pátnaya āsan* TS. 2, 5, 6, 4 (also mythisch), und MS. 3, 3, 1 (32, 10) erscheinen *yájamānasya pátnīḥ*, aber dort steht der Plural um einer symbolischen Deutung willen, und ähnliche Stellen mögen sich auch sonst noch finden.

bhāryāḥ sajātāḥ schwerlich die Frauen des Opferers sammt ihren Kindern zu verstehen, sondern entweder mit OLDENBERG Khād. GS. 3, 3, 22 die Weiber der anderen Hausangehörigen sammt deren Kindern, oder (was mir wahrscheinlicher ist) überhaupt nicht Weiber, sondern die »zu schützenden Verwandten«. In den DhS. findet sich sogar eine Art von Verbot der Polygamie: *dharmaprajāsampanne dāre nānyāṃ kurvīta* wenn man eine Frau hat, die ihren Pflichten und der Geburt von Kindern gewachsen ist, nehme man sich keine andere Ap. Dh. 2, 5, 11, 12 (vgl. dazu die Anmerkung von BÜHLER). Sonach kann man behaupten, dass in den Regeln über Opfer und Haushaltung der Zustand als der natürliche vorausgesetzt ist, dass ein Mann nur eine Frau, oder doch nur eine Hauptfrau hat.

2. Polyandrie.

Dass im indischen Alterthum Spuren von Polyandrie enthalten seien, hat unter den Sanskritkennern (von anderen sehe ich hier ab) wohl am Entschiedensten AUREL MAYR in seinem indischen Erbrecht, Wien 1873 behauptet. Dieser Gelehrte, der ganz von den anthropologischen Anschauungen LUBBOCKS beherrscht ist, ist der Ansicht, dass in der Urzeit die Weiber gemeinsamer Besitz des Stammes gewesen, dass sie von den Männern abwechselnd genossen worden seien, wie das Feld in das alle gemeinsam säen und an dem auch die Erndte gemeinsam ist, so dass es also auch keinen Sohn eines Einzelnen, sondern nur Söhne des Stammes oder der Familie gegeben habe. Nachklänge dieses Zustandes findet er noch in Indien, und zwar in einigen Versen vedischer Hochzeitslieder, bei der Adoption und bei dem Niyoga. Ich gehe diese Punkte einzeln durch. Die Verse um die es sich handelt, sind RV. 10, 85, 37:

tā́ṃ pūshañ chivátamām érayasva
yásyāṃ bījaṃ manushyā̀ vápanti
yā́ na ūrū́ uçatī́ viçrā́yāte
yásyām uçántaḥ prahárāma çépam

»bring, o Pūshan, die Freundliche herbei, in welche die Menschen den Samen säen, welche für uns begierig die Schenkel ausbreiten soll, in welche wir begierig das Glied einstecken wollen«. Sodann aus einem anderen Hochzeitsliede (AV. 14, 2) Vers 14:

ātmanváty urvárā nárīyám ágan
tásyām naro vapata bíjam asyām
sá vaḥ prajām janayad vakshánābhyo
bibhratī dugdhám ṛshabhásya rétaḥ

»ein leibhaftiges Fruchtfeld ist dieses Weib hierhergekommen, in diese hier, ihr Männer, säet den Samen, sie soll euch Nachkommenschaft aus ihrem Schoosse gebären, tragend als Milch den Samen des Stieres«.

Ferner RV. 10, 85, 38:

túbhyam ágre páry avahan sūryām vahatúnā sahá
púnaḥ pátibhyo jāyām dá agne prajáyā sahá

»dir brachten sie zuerst die Sūryā mit dem Hochzeitszuge zusammen, du gabst (oder: gieb) den Gatten die Gattin wieder mit der Nachkommenschaft« (vgl. auch AV. 14, 1, 61). Weber, dem diese Plurale auch aufgefallen sind (und der noch zwei hinzufügt, die ich weggelassen habe, weil es ganz fraglich ist, ob sie in diesen Zusammenhang gehören), sieht in ihnen (Ind. Stud. 5, 191 und 205) eine ungenaue Ausdrucksweise oder einen sogenannten Pluralis majestatis. Beides wäre doch sehr auffallend, die letztere Annahme namentlich da, wo nicht Pronomina sondern Substantiva im Plural erscheinen[1]). Wir werden also doch wohl annehmen müssen, dass mehrere Personen gemeint sind. Die Erklärung wird aus der Beschaffenheit der Lieder herzuholen sein. Diese Hochzeitslieder nämlich sind durch späte Zusammenfügung der den Sammlern bekannten wirklich oder angeblich auf die Hochzeit bezüglichen Verse entstanden. Sie enthalten Mythisches und Menschliches in einer solchen Verbindung, dass niemand einen durchsichtigen Zusammenhang herstellen kann. Die von mir ausgehobenen Verse nun haben offenbar mythische Vorgänge zum Inhalt, die für uns nicht mehr ganz zu erkennen sind. Einen Versuch hat neuerdings Pischel, Vedische Studien S. 28 gemacht: »Sūrya veranstaltet für seine Tochter Sūryā die Selbstwahl. Zu ihr wollen alle Götter als Freier gehen und sie schicken den

---

1) ÇB. 2, 6, 2, 14 *pátayo hy èvá striyái pratishṭhā́* »Denn die Gatten sind die Stütze des Weibes« (was Weber noch als Analogie anführt) sind offenbar die Gatten als Stand gemeint. Zur Setzung des Plurals trug auch noch bei, dass parallel damit die *jñātáyas* »die Verwandten« erwähnt werden.

Pūshan als Boten zu Sūrya« u. s. w. Der erste der hier mitgetheilten Verse nun enthält offenbar einen gemeinsamen Auftrag aller Götter an Pūshan: »bring uns das Mädchen, welches wir heirathen wollen«. In dem zweiten der angeführten Verse, dessen Zusammenhang mit dem ersten mir zweifellos scheint, entledigt sich Pūshan seines Auftrages. Er bringt sie und sagt: »hier ist sie, thut mit ihr was ihr wolltet«. Dabei ist es gleichgültig, ob sie sie wirklich gemeinsam heirathen wollten, oder ob nur die so zu sagen zusammengezählten Aufträge der Einzelnen vorliegen. In beiden Fällen wäre der Plural gerechtfertigt. RV. 10, 85, 38 scheint für die erstere Auffassung zu sprechen, es ist aber völlig unklar, in welche Situation dieser Vers gehört, so dass sich nichts darüber behaupten lässt. Demnach kann man nur sagen, dass in diesen Versen wahrscheinlich ein Stück einer Göttergeschichte vorliegt, in welcher ein Weib mehrere Gatten (oder Liebhaber) hatte. Daraus aber lässt sich auf menschliche Verhältnisse kein Schluss ziehen. Oder lässt sich aus dem Umstande, dass Here die Schwester und Gattin des Zeus ist, etwa ein giltiger Schluss darauf ziehen, dass die Männer in alter Zeit ihre Schwestern heiratheten?

Was die Adoption betrifft, so sieht MAYR in der Vorschrift, dass ein Verwandter und zwar möglichst der nächste adoptirt werden soll, einen Rest aus der Zeit, wo »der Sohn eines Bruders als der Sohn aller übrigen galt« (S. 73). Andere werden darin das Bestreben erkennen, den Besitz möglichst den nächsten Angehörigen zu erhalten.

Einen ferneren Beweis für seine Anschauung sieht MAYR in der Einrichtung des Niyoga, über welche jetzt LEIST AJG. 105 handelt. Der älteste Fall des Niyoga — der Weibüberweisung — dürfte danach der sein, dass der Bruder des verstorbenen Mannes von den Vertretern des Geschlechts angewiesen wird, der kinderlosen Wittwe seines Bruders einen Sohn zu zeugen. Auf diesen Fall wird, wie ROTH Nirukta Erl. III, 15 gesehen hat, schon RV. 10, 40, 2 angespielt, wo es in Bezug auf die Açvinā heisst: *kó vāṃ çayutrā́ vidhā́veva devā́raṃ mā́ryaṃ ná yóshā kṛṇute sadhā́stha ā́* »wer bringt euch in seinem Hause auf das Lager, wie die Wittwe den Schwager, wie das junge Weib den Mann?«. Es liegt auf der Hand, dass es sich bei dieser alterthümlichen Einrichtung nicht um einen »gemeinsamen« oder »abwechselnden« Genuss des Weibes

handelt, überhaupt nicht um »Genuss«, sondern um die Pflicht, das Geschlecht des Bruders vor dem grössten Unglück, dem Aussterben zu bewahren. Uebrigens habe ich der Darstellung von LEIST nichts hinzuzufügen, und constatire nur, dass auch diese Einrichtung ihre genügende Erklärung vom Standpunkte jenes Geschlechts- und Familienwesens aus findet, welches uns in der Ueberlieferung des indischen Alterthums entgegentritt, so dass keine Veranlassung vorliegt, auf vermuthete Urzustände zurückzugreifen.

Ich kann also in der vedischen und juristischen Literatur eine Hinweisung auf ehemalige Polyandrie nicht finden. Dagegen liegt ein allbekannter Fall derselben vor in der Ehe der Draupadī mit den fünf Pāṇḍu-Söhnen, von der das Epos erzählt. Ich lasse über diesen Fall HOPKINS S. 354 reden: »Polyandrie scheint eine unarische Sitte zu sein. Sie ist geübt worden, oder man nahm an, dass sie geübt worden sei, von den Haupthelden des Epos, welche, fünf an der Zahl, dargestellt werden als eine Frau heirathend, sehr gegen den Wunsch des Vaters des Mädchens. Die Frau indess wird bald die Frau des Königs im Besonderen, und folglich erscheint der polyandrische Charakter der Ehe kaum bemerkbar, obgleich jeder Bruder einen Sohn von ihr gehabt haben soll. Von der Art der Ehe selbst wird gesagt, dass sie gegen alle gute Sitte sei, aber es werden einige mythische Erzählungen citirt, um sie zu stützen, und der gesetzliche Einwand dagegen wird durch die gewöhnliche Erwiderung beseitigt: »Recht ist schwer festzustellen«. Aber wenn derjenige, der dafür eintritt, behauptet, »ich folge der Sitte der Alten«, so geht er als Advokat der Polyandrie zu weit, denn es wird deutlich gesagt, »dass diese Sitte von den Alten niemals geübt wurde« (Es folgen einige Belege zu diesem Ausspruch). Die Autorität der Legenden, welche zum Beweise fabricirt (manufactured) worden sind, ist kaum der Rede werth, aber es ist bemerkenswerth, dass es sich in einem der angeführten Fälle, ebenso wie in dem der epischen Helden selbst, nicht um Polyandrie, sondern (um ein Wort zu prägen, das das Verhältniss richtig ausdrückt) um Phratrogamie handelt«. Dazu bemerkt dann HOPKINS noch in einer Anmerkung: »Es kann kein Zweifel sein, dass Polyandrie in alter Zeit in Indien häufig geübt wurde, die Frage ist nur, ob sie jemals bei den Ariern zugelassen war. In einigen Theilen von Indien ist eine Mehrheit

von Ehemännern gewöhnlicher als eine Mehrheit von Ehefrauen — selbst bis zu der Zahl von sieben. Auch hier finden wir, dass die verbundenen Ehemänner stets Brüder sind (cf. Report of J. DAVY on the Kandyan country 1821). Es war auch eine Tibetische Sitte«. Ich halte es nicht für meine Aufgabe, weiteres Material über die Polyandrie auf indischem Boden beizubringen. Nach meiner Ansicht ist Polyandrie eine Eheform, wie sie sich überall (also auch bei arischen Völkern) einstellen kann, wo besondere Verhältnisse der Gesellschaft dahin drängen (wie z. B. in Sparta, wo das Zerfallen des Gutes, welches mehreren Brüdern gemeinschaftlich gehörte, vermieden werden sollte). Es liegt aber kein Material vor, welches uns zu schliessen erlaubte, dass in der indogermanischen Vorzeit eine solche Sitte bestanden hätte.

3. Reinhaltung der Ehen.

Dass unsere Vorfahren eine andere Anschauung von »Ehebruch« hatten, wie wir, ist längst anerkannt. Wenn ein Ehemann sich mit einem andern Weibe einliess, so hatte er wohl unter Umständen den Zorn seiner Frau, aber keine Ahndung irgend welcher Art für einen Bruch seiner ehelichen Verpflichtung zu fürchten. Wohl konnte eine Gegenwirkung gegen seine Handlung erfolgen, wenn das Weib mit dem er sich einliess, in dem Macht- und Schutzbereich eines anderen (etwa als dessen Frau) stand, aber dann erfolgte dieselbe nicht wegen des Bruches seiner Ehe, sondern wegen seines Einbruches in einen fremden Bezirk. LEIST (vgl. AJG., 276 ff.) hat nachgewiesen, dass es in der indogermanischen Zeit für erlaubt galt, den ertappten Schänder zu tödten, und man hat also anzunehmen, dass auch die Inder diese Vorstellung mit sich gebracht haben, wie sie denn auch noch in den Rechtsbüchern erkennbar ist (s. LEIST S. 309). Aus der vedischen Zeit weiss ich freilich keine ganz sicheren Zeugnisse für diese Auffassung beizubringen, aber es ist wohl nicht zu kühn anzunehmen, dass sie damals ebenso vorhanden gewesen sei, wie in den sie umgebenden Zeiten (der Urzeit und der Zeit der Sūtra). Unter diesen Umständen muss auffallend erscheinen, was WEBER Ind. Stud. 10, 83 mittheilt: »In TS. 5, 6, 8, 3 wird es als eine besondere Pönitenz (sic!) für den, der das heilige agnicayanam zum ersten Mal verrichtet hat, hingestellt, dass er sich mit keiner rāmā (d. i. nach

dem Scholiasten einer çūdra-Frau) mehr einlasse, und für den der es das zweite Mal gebracht hat, dass er sich fortab nicht mehr mit der Frau eines Andern einlasse *na dvitīyaṃ citvānyasya striyam upeyāt*«. Er fügt dann mit Beziehung auf diesen und andere gleich vorzuführende Belege hinzu: »Nun, das erweckt in der That wenig Zutrauen zu der faktischen Reinhaltung der Geschlechter!!« Die Stelle lautet: *nāgniṃ citvā rāmām úpeyād áyonau réto dhāsyāmīti, ná dvitīyaṃ citvānyásya striyam úpeyāt, ná tṛtīyaṃ citvā kāṃ canópeyāt; réto vā etán ní dhatte yád agníṃ cinuté, yád upeyād rétasā vy ṛdhyeta* »nachdem er den Feueraltar gebaut hat, besuche er nicht eine Dirne, um nicht den Samen in einen Schooss zu legen, der keiner ist. Wenn er ihn zum zweiten Mal gebaut hat, besuche er kein Frauenzimmer[1]), das einem andern angehört; wenn er ihn zum dritten Male gebaut hat, überhaupt kein Frauenzimmer. Denn er legt ja, indem er einen Feueraltar baut, (symbolisch) Samen in einen Schooss, und er würde des (dazu nöthigen) Samens verlustig gehen, wenn er ein Frauenzimmer besuchte«. Dazu nehme man jetzt MS. 3, 4, 7 (53, 18): *havírbhūto vā eshá yò 'gníṃ cinuté. yò 'gníṃ citvānyásya striyam upáiti yáthā havíḥ skannám eváṃ syāt. yáthā havíshe skannāya prāyaçcittim ichánty evám asmai prāyaçcittim icheyur yády upeyāt. máitrāvaruṇyā-mikshayā yajeta* »derjenige welcher den Feueraltar baut, ist dadurch zum havis geworden, und wenn einer, nachdem er den Feueraltar gebaut hat, ein einem andern angehöriges Frauenzimmer besucht, so würde es mit ihm sein, wie mit einem vergeudeten havis. Wie man nun für vergeudetes havis eine Sühne (Wiedergutmachung) sucht, so suche man für ihn eine Sühne, falls er ein Frauenzimmer besucht. Er opfere nämlich Quark an Mitra und Varuṇa«. Das heisst also: Das Bauen eines Feueraltars wird mit einem Begattungsacte identificirt. Wer einen solchen Bau vornimmt, soll seinen Samen nicht nach aussen verschwenden. Thut er das doch, so hat er eine rituelle Handlung zu begehen, durch welche sein Versehen wieder gut gemacht wird. In diesen Worten ist — wie man sieht — nicht ausdrücklich von dem Umgang mit eines andern Frau die Rede,

---

1) *strī* umfasst sämmtliche weibliche Personen, die unter dem Schutze des »anderen« stehen, also Frau, Schwester, Tochter, Dienerin u. s. w. Siehe oben unter *strī* S. 417.

obgleich man thatsächlich besonders an eine solche zu denken hat, dann aber — was die Hauptsache ist — es wird nur vom Standpunkt des Rituals aus für eine bestimmte Zeit das Besuchen fremder Weiber verboten (etwa wie für bestimmte Fälle das Fleischessen verboten wird), und dafür eine Sühnehandlung vorgeschrieben. Was der etwaige verletzte Schutzherr des Frauenzimmers darüber urtheilt oder dagegen thun mag, davon ist hier garnicht die Rede, und es kann also auch keine auf dieses Gebiet bezügliche Folgerung aus der Stelle gezogen werden.

Was dann zweitens die Frau betrifft, so ist diese allerdings zu ehelicher Treue verbunden, da (wie es in der gleich zu erwähnenden Stelle heisst) diejenige Unrecht thut, die obwohl sie von dem einen gekauft ist, es mit dem andern hält. Indessen auch in Bezug auf diesen Punkt hat WEBER a. a. O. einige Stellen beigebracht, welche dafür zu sprechen scheinen, als ob die gewöhnliche Anschauung im indischen Alterthum eine andere gewesen wäre. Ueber diese Stellen ist jetzt zu handeln.

WEBER führt zunächst ein Wort von Yājñavalkya an (ÇB. 1, 3, 1, 21) welches lautet: »Wer achtet darauf, sagt Y., ob die Gattin unkeusch (*paraḥpuṅsā*) ist, oder nicht«. Eine solche Ansicht würde als die eines hervorragenden indischen Denkers in's Gewicht fallen (wenn sie auch nicht gerade für die volksthümliche Auffassung bewiese), ich glaube aber (mit BÖHTLINGK im Wb.), dass gerade das entscheidende Wort *paraḥpuṅsā* anders übersetzt werden muss, als durch WEBER geschieht. Es handelt sich in der betreffenden Stelle um die Frage, ob die Butter bei einer für die Gattinnen der Götter bestimmten Cerimonie innerhalb oder ausserhalb der Vedi hingesetzt werden soll. Das erstere ist die Vorschrift. Dagegen wird aber ein Einwand erhoben mit der Bemerkung, dass ja dadurch die Gattinnen der Götter von ihren Gatten getrennt werden würden, da die Götter selbst als ausserhalb der Vedi befindlich gedacht werden (vgl. EGGELING ÇB. transl. 1, 76 Anm.). Yājñavalkya aber tritt doch für die Vorschrift ein. Die Worte, die uns hier näher angehen, lauten: *tád āhuḥ: nā̀ntarvedy ā́ sādayet. áto vái devā́nāṃ pátnīḥ sáṃ yājayanti, ávasabhā áha devā́nāṃ pátnīḥ karóti paraḥpuṅsò hāsya pátnī bhavatī́ti. tád u hovāca yā́jñavalkyaḥ: yathādishṭáṃ pátnyā astu, kás tád ā́ driyeta yát paraḥpuṅsā́ vā pátnī syā́d yáthā vā. yajñó védir yajñā́*

ājyam, yajñād yajñám nir mimā iti tásmād antarvedy èvá sādayet »man wendet ein: 'man setze die Butter nicht innerhalb der Vedi hin, denn da man daraus die Opferantheile für die Gattinnen der Götter bildet, so schliesst man die Gattinnen der Götter von der Versammlung der letzteren aus, und es wird also auch seine (des Opferers) Gattin *parahpuṅsā*'. Mit Beziehung hierauf nun sagte Y.: es sei wie es für die Gattin vorgeschrieben ist, wer möchte sich darum kümmern, ob die Gattin *parahpuṅsā* oder sonst wie ist. In der Ueberzeugung, dass die Vedi das Opfer ist und auch die Butter das Opfer bilden soll, setze man die Butter innerhalb der Vedi hin«. Das Wort *parah-puṅsā* nun, das nur hier vorkommt, übersetzt WEBER mit »unkeusch«, BÖHTLINGK-ROTH mit »die sich am Ehemanne nicht genügen lässt«, EGGELING ebenso (alle übrigens mit Anschluss an den Scholiasten). Aber der Parallelismus mit *ávasabhu* und der Sinn des Adverbiums *parás* »weg von, entfernt« zeigen, dass BÖHTLINGK im Wb. Recht hat, wenn er übersetzt: »aus dem Kreise der Männer entfernt«. Der Sinn ist also: wie die Gattinnen der Götter aus der Versammlung ihrer Gatten ausgeschlossen würden, so würde auch die Frau des Opferers aus der Gemeinschaft mit den Männern, in die sie bei dem Opfer gehört, ausgeschlossen werden. Und mit Beziehung auf diese Folgerung sagt Yājñavalkya: »wer möchte sich darum kümmern!«

Weiter heisst es bei WEBER: »Bei'm v a r u ṇ a p r a g h ā s a wird die Gattin des Opfernden vom Priester aufgefordert, ihren Buhlen zu nennen. Dass sie einen oder mehrere dgl. hat, gilt als selbstverständlich«. Um diese befremdliche Angabe richtig zu würdigen, müssen wir den ursprünglichen Sinn der genannten Culthandlung zu ermitteln suchen, was freilich nur auf dem Wege der Vermuthung möglich ist. Unter *varuṇapraghāsās*, d. h. V a r u ṇ a v e r z e h r u n g, versteht man eines der drei an den Beginn der Jahreszeiten fallenden regelmässigen Çrautaopfer, und zwar das die Regenzeit einleitende. Es heisst nach BÖHTLINGK-ROTH *varuṇapraghāsās* von der Gerste, die dabei zu Ehren des Gottes gegessen wird, und der Zweck des Opfers ist, wie die MS. sich ausdrückt, *áṅhasó 'veshṭiḥ* »die Wegopferung der Noth«, oder, wie BÖHTLINGK-ROTH sagen »die Lösung von Varuṇas Schlingen«. Nun lässt sich aber ein innerer Zusammenhang zwischen diesem Opfer und der Regenzeit, so viel ich sehe, nicht herstellen, und ich vermuthe desshalb, dass dasselbe ursprüng-

lich ein an Varuṇa, den strafenden Gott, bei gegebenem Anlasse zu richtendes war, dass es dann aber bei der Feststellung des Çrauta-Rituals auf einen festen Termin gesetzt wurde, zu dessen Bestimmung auf den Anfang der Regenzeit der Umstand beitragen mochte, dass Varuṇa nicht bloss der strafende Gott, sondern auch der Gott des Wassers ist. Von diesem Gesichtspunkte aus wird nun auch der Verlauf der Handlung verständlich, welche sich bei Weber Ind. Stud. 10, 337 ff. dargestellt findet. Ich führe daraus an, dass dabei so viel Teller mit Brei von Mehl aus gerösteter Gerste bereitet werden, als die Zahl der im Hause des Opferers wohnenden Descendenten beträgt, und noch einer darüber, in jedem Falle deren drei. Ferner, dass aus dem Rest des Mehles ein Widder und ein Mutterschaf gemacht werden, mit recht deutlich angegebenen Geschlechtstheilen (welche Thiere nach Weber's Vermuthung das opfernde Gattenpaar darstellen, das sich und seiner Heerde Fruchtbarkeit zuzueignen gedenkt). Sodann, dass die Gattin des Opferers die Gerste opfern soll, und dass bei dieser Gelegenheit die ominöse Frage nach ihrem Buhlen an sie gestellt wird. Die Stelle lautet in der MS. 1, 10, 11 (151, 3) so: *ṛtáṃ vái satyáṃ yajñó 'nṛtaṃ strí. ánṛtaṃ vá eshá karoti yá pátyuḥ krītá saty áthānyáiç cárati. ánṛtam evá niravadáya ṛtáṃ satyám úpaiti. yán mithuyá pratibrūyát priyátamena yájayet. átha yád vācáyati médhyām eváinām karoti* »das Opfer ist ja Recht und Wahrheit, das Weib Unrecht. Diejenige thut ja Unrecht, welche obwohl sie von dem Gatten gekauft ist, doch mit anderen Umgang hat. So (indem sie gesteht) thut sie das Unrecht ab, und gelangt zu Recht und Wahrheit. Wenn sie falsch antwortete, würde er (der Priester) bewirken, dass sie ihren liebsten (Verwandten) zum Opfer brächte. Nun aber, da er sie (der Wahrheit gemäss) reden lässt, macht er sie opferrein«. Aehnlich ÇB. 2, 5, 2, 20: *sá pátnīm udāneshyán pṛchati kéna carasíti. varuṇyàṃ vá etát strí karoti yád anyásya saty ànyéna cárati. átho nén me 'ntáḥçalyā juhávad íti. tásmāt pṛchati. niruktaṃ vá énaḥ kánīyo bhavati, satyáṃ hi bhávati. tásmād v evá pṛchati. sá yán ná pratijānītá jñātibhyo hásyai tád áhitaṃ syāt* »er fragt, wenn er die Gattin herbei bringen will: mit wem hast du Umgang? Ein Weib thut dann etwas Varuṇisches, wenn sie, die dem einen gehört, mit dem andern umgeht. Zugleich fragt er sie, damit sie nicht mit einem Pfeil im Herzen opfere. Eine

ausgesprochene Sünde wird ja kleiner, denn es entsteht Wahrheit. Auch aus diesem Grunde fragt er. Wenn sie nicht gestände, so würde es für ihre Verwandten gefährlich sein«. Apastamba Çr. S. 8, 6, 20 heisst es: *tāṃ pṛchati patni kati te jārā iti* (20). *yān ācashṭe tān varuṇo gṛhṇātv iti nir diçati* (21). *yaj jāraṃ santaṃ na prabrūyāt priyaṃ jñātiṃ rundhyāt. asau me jāra iti nirdiçet. nirdiçyaivainaṃ varuṇapāçena grāhayatīti vijñāyate* (22) »er fragt sie: o Herrin! wie viel Buhlen hast du? Diejenigen, die sie aussagt, benennt er mit den Worten »Varuna ergreife sie«. Es heisst im Brāhmaṇa (TB. 1, 6, 5, 2): wenn sie ihren Buhlen, obgleich er vorhanden ist, nicht nennen sollte, so würde sie einen lieben Verwandten verlieren. Sie soll ihn nennen, und dadurch bewirkt sie, dass ihn nach Nennung Varuṇa ergreift«. Es ist hiernach wohl klar, dass diese Cerimonie ursprünglich unternommen wurde, wenn der Gatte den Verdacht hatte, dass seine Frau einen oder mehrere Buhlen habe, oder gar von einem solchen schwanger sei. Das Unheil, was aus dieser Sünde hervorgehen kann, soll von dem Hause, insbesondere von den Kindern, und auch von dem ungeborenen (worauf der die Zahl der Descendenten überschreitende Teller deutet) abgewendet und andererseits auf die Schuldigen geleitet werden. Die Stellung der einzelnen betheiligten Personen ist dabei die folgende. Der Gatte unternimmt die feierliche Handlung. Er lässt durch den Priester seine Frau befragen. Gesteht sie ihre Schuld, so leitet dieser den Fluch auf den Buhlen, und sie ist zu einer Theilnahme am Opfer wieder fähig (dabei muss natürlich angenommen werden, dass der Mann sie kraft seiner Hausgerichtsbarkeit bestrafen, oder ihr, wenn er will, verzeihen kann). Lügt sie, so straft sie der Gott an ihren liebsten Blutsverwandten. Das Haus ihres Mannes bleibt verschont, weil von diesem durch die heilige Handlung die möglichen Folgen des Frevels »weggeopfert« sind.

So aufgefasst beweist also die Cerimonie *varuṇapraghāsās* nicht, dass die Inder ein buhlerisches Verhalten ihrer Weiber für so zu sagen selbstverständlich, sondern vielmehr dass sie es für ein schweres Vergehen hielten.

Endlich erwähne ich zwei Vorgänge des Rituals, bei welchen der Vorfahren des Opfernden gedacht und die Unsicherheit über die Abstammung ausgesprochen wird. Es sind der Pravara und die Dīkshā.

Unter Pravara ist nach BÖHTLINGK-ROTH zu verstehen: »Die Berufung Agni's zu seiner Thätigkeit beim Opfer, im Eingang desselben, daher auch s. v. a. »Ahnenreihe«, weil Agni in dieser Anrufung als der Agni der Vorfahren des Opfernden nach ihrem Namen bezeichnet wird, indem z. B. ein Gotama den Agni Āṅgirasa, Agni Āyāsya und Gautama beruft. Diese Ahnenreihe begreift nur die obersten an das allgemein angenommene Schema der Ṛshi-Geschlechter zunächst anknüpfenden Glieder, und zwar eins, zwei, drei oder fünf«. Das Schema der Ṛshigeschlechter, von dem BÖHTLINGK-ROTH hier reden, umfasst nach der ältesten uns bekannten Aufzeichnung die Ṛshis: Gotama Bharadvāja Viçvāmitra Jamadagni Vasishṭha Kaçyapa Atri. An diese uralten mythischen Familien also knüpft sich der Opfernde mehr oder weniger willkürlich an, er optirt gewissermaassen in eine derselben hinein. In Bezug auf diese Handlung nun heisst es MS. 1, 4, 11 (60, 3): *ná vái tád vidma yádi brāhmaṇā vā smó 'brāhmaṇā vā, yádi tásya vā ṛsheḥ smó 'nyásya vā yásya brūmáhe. yásya ha tv evá bruvāṇó yájate tám̐ tád ishṭám á gachati néteram úpa namati. tát právare pravaryámāṇe brūyāt: dévāḥ pitaro pitaro devā yó 'smi sá sán yaja iti* »wir wissen nicht, ob wir Brahmanen sind oder nicht, ob wir dem Ṛshi angehören, zu dem wir uns rechnen, oder einem anderen. Als welchem Ṛshi angehörend sich jemand beim Opfer nennt, als zu einem solchen kommt das Opfer zu ihm und neigt sich nicht einem anderen zu. Darum sage man, wenn der Pravara vollzogen wird: Götter, Väter! Väter, Götter! der seiend, der ich bin, opfere ich«. In diesen Worten wird ganz sachgemäss der Gedanke ausgesprochen, dass Niemand wissen kann, ob er wirklich einem jener uralten Ṛshigeschlechter zugehört, dem er sich zurechnet. Es ist unrichtig, in dem Satze »wir wissen nicht u. s. w.«, wie LUDWIG RV. 5, 573 thut (der ihn aus Gop. Br. anführt), einen Beweis dafür zu sehen, dass »in den ehelichen Verhältnissen grosse Zügellosigkeit herrschte«. LUDWIG hat, wie es scheint, den technischen Sinn des Wortes Ṛshi »mythischer Ahnherr« übersehen.

Die menschlichen Vorfahren im engeren Sinne, nämlich Vater Grossvater Urgrossvater, werden theils bei anderen Gelegenheiten (auf die ich hier nicht eingehe), theils bei der Dīkshā, der Weihe, genannt. Bei der Dīkshā nun kommen die Vorfahren nach der Darstellung bei Āpastamba Çr. S. 10, 11, 5 in folgender Weise zur

Nennung: *athainam trir upâñçv âvedayati trir uccair adîkshishṭâyam brâhmaṇo 'sâv amushya putro 'mushya pautro 'mushya naptâmushyâḥ putro 'mushyâḥ pautro 'mushyâ napteti. brâhmaṇo vâ esha jâyate yo dîkshate, tasmâd râjanyavaiçyâv api brâhmaṇa ity âvedayati* dann meldet er ihn dreimal leise, dreimal laut (den Göttern) an mit den Worten: »geweiht ist dieser Brâhmaṇa NN. des NN. Sohn, des NN. Enkel, des NN. Urenkel, der NN. Sohn, der NN. Enkel, der NN. Urenkel. Als Brâhmaṇa wird der geboren, der sich weiht, desshalb meldet er auch einen Râjanya und Vaiçya als Brâhmaṇa an«. Mit Beziehung auf diesen Theil der Dîkshâ hebt das ÇB. 3, 2, 1, 40 die Unsicherheit der Abstammung hervor in den Worten: *átha yád brâhmaṇa ity âha. ânaddheva vá asyâtaḥ purá jânam bhavati, idám hy âhuḥ: rákshâñsi yoshitam ánu sacante tád utá rákshâñsy evá réta á dadhatîti. áthâtrâddhá jâyate yó bráhmaṇo yó yajñáj jâyate. tásmâd ápi râjanyám vâ váiçyam vâ brâhmaṇa ity evá brûyât. brâhmaṇó hi jâyate yó yajñád jâyate* »nun der Grund wesshalb er *brâhmaṇa* sagt. Vorher ist seine Herkunft unsicher, denn (wie man zu sagen pflegt) die Rakshas stellen dem Weibe nach und die Rakshas legen sogar ihren Samen in sie. Aber sicher wird er bei dieser Gelegenheit geboren, insofern er aus dem Brahman, dem Opfer geboren wird. Desshalb bezeichne man auch einen Râjanya und Vaiçya als Brâhmaṇa. Denn wer aus dem Opfer geboren wird, wird als Brâhmaṇa geboren«. Ich finde, dass in diesen Worten mehr die Boshaftigkeit der Dämonen, als die Verführbarkeit der Weiber beklagt wird, und dass WEBER nicht Recht hat, wenn er in seinem a. a. O. aufgestellten Sündenregister diese Aeusserung des ÇB. für wesentlich gleich erklärt mit der eines späteren Sûtra, worin gesagt wird, dass die Frauen »unsteten Wandels« seien.

Nach allem diesem wird man wohl zugestehen, dass die für die Zügellosigkeit in den altindischen Ehen beigebrachten Stellen nicht das beweisen, was sie nach WEBER und LUDWIG beweisen sollen. Selbstverständlich bin ich nun aber auch nicht geneigt, für die durchschnittliche Tugend der indischen Ehefrauen einzutreten. Wer da weiss, wie schwer es ist, in solchen Dingen bei den eigenen Zeitgenossen Schein von Wahrheit zu scheiden, wird es sich gern versagen, darüber zu urtheilen, wie wohl in weit entlegenen Zeiten die Gebote der Sittlichkeit in Wirklichkeit gehandhabt worden sind.

Indessen darauf käme es auch an dieser Stelle nicht an. Mir genügt es, gezeigt zu haben, dass in den Anschauungen und Einrichtungen der alten Inder die Vorstellung lebendig war, dass eine Gattin nur Einem, ihrem Gatten, angehören solle. Wurde davon abgewichen, so wurde die Abweichung als Unrecht empfunden. Nirgends haben wir in Anschauungen oder Einrichtungen Reste einer Vorzeit gefunden, in welcher die Weiber, wie man annimmt, Gemeingut der Männer des Stammes oder der Familie waren.

4. Wiederverheirathung der Wittwe.

MUIR Original Sanskrit Texts 1, 281 und 5, 306 und AUREL MAYR in seinem Indischen Erbrecht haben die wenigen Stellen aus dem Veda zusammengebracht, aus denen ihrer Ansicht nach die Wiederverheirathbarkeit der Wittwe zu folgern ist. Es lässt sich denke ich zeigen, dass diese Stellen nichts beweisen[1]. Die erste ist RV. 10, 18, 8. Auf diese brauche ich nicht näher einzugehen, nachdem HILDEBRAND ZDMG. 40, 708 ff. einleuchtend gezeigt hat, dass darin von einer Wittwe garnicht die Rede ist. Die zweite stammt aus AV. 5, 17, einem Liede, welches zeigt, wie grosses Unglück aus dem Raube einer Brahmanenfrau hervorgehen muss, und auf der anderen Seite die berechtigten Ansprüche der Brahmanen betont. Sie lautet (Vers 7 ff.):

utá yát pátayo dáça striyā́ḥ pū́rve ábrāhmaṇā́ḥ
brahmā́ céd dhástam ágrahīt sá evá pátir ekadhā́
brāhmaṇá evá pátir ná rājanyò ná vái̇çyaḥ
tát sū́ryaḥ prabruvánn eti pañcábhyo mānavébhyaḥ

»auch wenn ein Weib vorher zehn nichtbrahmanische Gatten hat, sobald ein Brahmane ihre Hand ergriffen hat, so ist er einzig Gatte. Der Brahmane ist der Gatte, nicht der Adlige, nicht der Bauer, das verkündet die Sonne den fünf Menschenvölkern«. Ich finde in diesen Worten nichts von einer Wittwe, sondern eine rhetorische Uebertreibung der Ansprüche der Brahmanen, welche das Recht für sich verlangen, anderen ihre Gattinnen wegzunehmen und sie selbst zu heirathen.

---

1) Ueber RV. 10, 40, 2, das sich auf den Niyoga bezieht, siehe S. 543.

Die dritte, AV. 9, 5, 27. 28, lautet:

yá pū́rvaṃ pátiṃ vittvā́thānyáṃ vindátė 'param
pā́ñcaudanaṃ ca tā́v ajáṃ dádāto ná vi yoshataḥ
samānáloke bhavati punarbhúvā́paraḥ pátiḥ

»wenn eine, nachdem sie vorher einen Gatten genommen hat, dann einen anderen sich nimmt, so werden sie, falls sie einen Bock mit fünf Musspeisen opfern, sich nicht trennen, sondern der zweite Gatte kommt an denselben Ort mit der *punarbhū́*«. Diese Verse gehen von der Ansicht aus, dass Mann uud Frau nach dem Tode im Jenseits wieder vereinigt werden. Das Opfer, von dem hier die Rede ist, soll die Kraft haben, die Gattin nicht mit dem ersten, sondern mit dem zweiten Manne zu vereinigen. Wo aber steht in diesen Worten etwas von dem Tode des ersten Gatten? Die Ausdrucksweise führt vielmehr auf den Gedanken, dass er noch lebt. Eine Aufklärung wird sich am ehesten aus einer Betrachtung des Wortes *punarbhū*, womit hier die Frau bezeichnet wird, gewinnen lassen. *punarbhū́* wird im RV. von der jugendlichen Morgenröthe und von Nacht und Morgen, sodann von immer wieder neuen Liedern gebraucht, ist also durch »(immer) wieder erscheinend, wiederkehrend« zu übersetzen. In den Rechtsbüchern erscheint *punarbhū* als Bezeichnung einer Frau, und zwar a) einer die zu ihrem verlassenen Gatten (Verlobten) zurückkehrt: *yā kaumāraṃ bhartāram utsṛjyānyaiḥ saha caritvā tasyaiva kuṭumbam āçrayati sā punarbhūr bhavati* wenn eine den Gatten, dem sie als Kind verlobt worden ist, verlassen und mit anderen gelebt hat, und dann in dem Hause dieses Gatten sich einstellt, so wird sie eine *punarbhū* Vas. 17, 19. b) einer die einen untüchtigen Gatten verlässt, um einen anderen zu heirathen: *klībaṃ tyaktvā patitaṃ vā yānyaṃ patiṃ vindet tasyāṃ punarbhvāṃ yo jātaḥ sa paunarbhavaḥ* ein *paunarbhava* ist der Sohn einer *punarbhū*, d. h. einer solchen, welche einen anderen Gatten nimmt, nachdem sie ihren, der impotent oder aus der Kaste gefallen war, verlassen hatte Baudh. 2, 2, 3, 27. An diese Stelle klingt die aus dem AV. angeführte auf das Deutlichste an. Es wird sich also auch in ihr nicht um eine Wittwe handeln, sondern um eine Frau, deren Mann zur Führung einer Ehe unfähig geworden war. c) einer deren Verlobter vor Vollziehung der Ehe gestorben ist:

nisṛshṭāyāṃ hute vāpi yasyai bhartā mriyeta saḥ
sā ced akshatayoniḥ syād gatapratyāgatā satī
paunarbhavena vidhinā punaḥsaṃskāram arhati

wenn sie hingegeben worden ist, oder auch wenn schon geopfert worden ist (nämlich im neuen Hause) und dann ihr Gatte stirbt, so verdient sie nach der Bestimmung über eine *punarbhū* eine Wiederweihe, falls sie nämlich als unberührte Jungfrau gegangen und wiedergekehrt ist Baudh. 4, 1, 16. d) Endlich heisst es: *yā klībaṃ patitam unmattaṃ vā bhartāram utsṛjyānyaṃ patiṃ vindate mṛte vā sā punarbhūr bhavati* welche, nachdem sie ihren impotenten oder aus der Kaste gefallenen oder in Wahnsinn verfallenen Gatten verlassen hat, dann sich einen anderen Gatten nimmt, oder wenn er gestorben ist, die wird eine *punarbhū* Vas. 17, 20. In dieser Stelle, die sich im Uebrigen mit Baudh. 2, 2, 3, 27 deckt, ist in *mṛte vā* »oder wenn er gestorben ist«, der Fall des unter gewöhnlichen Verhältnissen gestorbenen Gatten hinzugekommen. Und von demselben Fall handelt dann auch Manu 9, 175:

yā patyā vā parityaktā vidhavā vā svayecchayā
utpādayet punar bhūtvā sa paunarbhava ucyate

»der Sohn einer Frau heisst *paunarbhava*, wenn sie, von ihrem Gatten verlassen oder als Wittwe auf eigenen Wunsch wieder geheirathet und dann geboren hat«. Aus diesen Worten sieht man zugleich, warum in den vorhergehenden Stellen die *punarbhū* als selbstheirathend, nicht als eine die geheirathet wird, erscheint. Bei der Ehe einer *punarbhū* war, was bei einem Mädchen nicht der Fall war, ihre eigene Zustimmung nothwendig.

Aus dieser Darstellung ergiebt sich, dass ursprünglich eine Wittwe nicht wieder heirathen durfte, dass aber einer Frau, deren Ehe aus bestimmten Gründen als ungültig oder nicht vollzogen angesehen wurde, eine Wiederholung der gleichsam nur versuchten aber nicht gelungenen Verheirathung gestattet wurde. Nach demselben Schema wurde dann später, als man gegen die zweite Ehe einer Wittwe weniger einzuwenden fand, auch die zweite Heirath einer solchen vollzogen.

Zweites Capitel.

Rangverhältnisse innerhalb der Bluts- und Heirathsverwandtschaft.

Es giebt in Indien einige Einrichtungen, aus denen man ersehen kann, welche Stelle innerhalb der Bluts- und Heirathsverwandtschaft der einzelnen Person in dieser ihrer Eigenschaft zugewiesen wurde, Einrichtungen, welche auch desshalb von Werth für uns sind, weil sie uns einen Einblick in das feste Gefüge der alten Gesellschaft eröffnen. Dahin gehören die Grussordnung, die Bewirthung besonders geehrter Gäste, die Regeln über die Unreinheit, welche den Ueberlebenden beim Tode eines Verwandten trifft. Ich behandle diese Einrichtungen in der genannten Reihenfolge, und füge dann einige Bemerkungen über die Stellung des Vaters, der Mutter, der Brüder unter sich, des Vatersbruders und des Mutterbruders hinzu.

Die Grussordnung.

Die Stellen bei Gautama, welche vom Gruss handeln sind: 2, 30 ff.: *yuktaḥ priyahitayoḥ.* 31. *tadbhāryāputreshu caivam.* 32. *nocchisṭāçanasnāpanaprasādhanapādaprakshālanonmardanopasaṃgrahaṇāni.* 33. *viproshyopasamgrahaṇaṃ gurubhāryāṇām.* 34. *naike yuvatīnāṃ vyavahāraprāptena* »(der Schüler soll sein) beschäftigt mit dem was (dem Lehrer) lieb und nützlich ist. Ebenso (verfahre er) bei dessen Weibern und Söhnen. Aber er esse nicht was sie übrig gelassen haben, bade sie nicht, kleide sie nicht an, wasche ihnen nicht die Füsse, reibe sie nicht ein, vollziehe nicht die Fussverehrung. Doch thue er das Letztere bei den Weibern des Lehrers, wenn er (der Schüler) verreist gewesen ist. Nach einigen soll dies nicht geschehen, wenn der Schüler rechtsfähig ist und die Weiber jung sind«.

6, 1 ff.: *pādopasaṃgrahaṇaṃ samavāye 'nvaham.* 2. *abhigamya tu viproshya.* 3. *mātṛpitṛtadbandhūnāṃ pūrvajānāṃ vidyāgurūṇāṃ tadgurūṇāṃ ca.* 4. *saṃnipāte parasya.* 5. *svanāma procyāham ayam ity abhivādo 'jñasamavāye.* 6. *strīpuṃyoge 'bhivādato 'niyamam eke.* 7. *nāviproshya strīṇām amātṛpitṛvyabhāryābhaginīnām.* 8. *nopasaṃ-*

grahaṇaṃ bhrātṛbhāryāṇāṃ çvaçrvāç ca. 9. *ṛtvikchvaçurapitṛvyamātulānāṃ tu yavīyasāṃ pratyutthānaṃ nābhivādyāḥ* »die Fussverehrung findet beim Begegnen täglich, beim Aufsuchen aber nur nach einer Reise statt, gegenüber der Mutter, dem Vater und deren Verwandten, wenn sie älter sind (als der Verehrende), Lehrern und deren Lehrern, bei Concurrenz gegenüber dem Vornehmsten. Die Meldung beim Zusammentreffen mit Kundigen (?)[1]), welche darin besteht, dass er seinen Namen nennt und dann sagt: »hier bin ich«. Einige sagen, dass bei der Begegnung zwischen einem Mann und einem Frauenzimmer die Meldung stattfinden kann, oder auch nicht. Keine Fussverehrung, ausser nach einer Reise, findet statt gegenüber Weibern, ausser bei der Mutter, den Gattinnen der Brüder des Vaters, den Schwestern. Ueberhaupt keine Fussverehrung bei den Gattinnen der Brüder und der Schwiegermutter. Bei einem opfernden Priester, Schwiegervater, Vatersbruder, Mutterbruder, wenn diese jünger sind, findet Aufstehen statt, keine Meldung«.

9, 45: *sopānatkaçcāçanāsanābhivādananamaskārān varjayet* »beschuht vermeide er Essen, Sitzen, sich Melden, Anbetung«.

In diesen Stellen des Gautama, welche ich zum Ausgang nehme, treten drei Begriffe hervor, welche ich der Reihe nach behandle: *namaskāra*, *upasaṃgrahaṇa*, *abhivādana*.

1. *namaskāra.* Das *námas* gilt ursprünglich nur Göttern oder göttlich gedachten Wesen. So wird es im RV. ausser gegenüber den eigentlichen Göttern verwendet gegenüber den Vätern, den Ṛshi's (den als göttlich gedachten Sängern), z. B. 3, 33, dem Tode, einer Krankheit, gelegentlich dem als göttlich gedachten Pfeile (6, 75, 15), den Würfeln, von denen es heisst: *rājā cid ebhyo náma it kṛṇoti* selbst der König bringt ihnen Verehrung dar 10, 34, 8. Dass das Wort ursprünglich »Verneigung« bedeutet, ist aus der Etymologie klar, in der Literatur tritt aber überall oder fast überall[2]) der weiter entwickelte Begriff der »Verehrung« hervor. Dass *námas* eigentlich nur göttlichen Wesen gebührt, ist auch den Verfassern der Brāh-

---

1) Es wird doch wohl mit Bühler *jñasamavāye* zu lesen sein. Siehe S. 563.

2) Man kann für den ursprünglichen Sinn die Stellen wie RV. 6, 1, 6 anführen, obgleich auch an dieser Stelle *námasā* in dem gewöhnlichen Sinne verstanden werden kann.

maṇa-Texte wohl bekannt. So heisst es ÇB. 7, 4, 1, 30: *yajñó vái námaḥ.. tásmād u ha nāyajñiyáṃ brūyād námas ta íti. yáthā hainaṃ brūyád yajñás ta íti tādṛ́k tát* d. h.: unter *námas* ist Opfer zu verstehen. Desshalb sage man auch nicht zu einem nicht opferwürdigen »*námas* dir«, denn das würde ebenso sein, als ob man sagte »Opfer dir«. Im Genaueren wird unterschieden, dass *námas* den Vätern, *yajñá* den Göttern zukommt: *manushyā̀ vā́ īlényāḥ pitáro namasyā̀ devā́ yajñíyāḥ* den Menschen gilt die Bitte, den Vätern *námas*, den Göttern das Opfer ÇB. 1, 5, 2, 3. Natürlich kann auch in diesen Büchern eine Uebertragung auf gottähnliche Wesen stattfinden, so z. B. ÇB. 4, 1, 5, 7 (*ṛ́she námas te*), oder es können menschlich gedachte Wesen gelegentlich wie Götter behandelt werden, z. B. wenn TS. 2, 3, 5, 2 von Soma erzählt wird, dass er sich vor seinen vernachlässigten Frauen demüthigte, und ihnen *námas* erwies (*sá etá evá namasyánn úpādhāvat*, wobei auch *úpa dhāv* eigentlich dem Verkehr mit Göttern angehört), oder wenn die eine der beiden Frauen Yājñavalkya's, nachdem sie von ihm über die höchsten Geheimnisse belehrt ist, sagt: *námas te Yājñavalkya yó ma etád vyávocaḥ* ÇB. 14, 6, 8, 5. — ÇB. 11, 6, 3, 1 veranstaltet Janaka Vaideha ein Opfer und bestimmt für den Weisesten tausend Kühe. Diese nimmt Yājñavalkya für sich in Anspruch, und als man ihn fragt, ob er sich denn für den Weisesten halte, erwiedert er: *námo 'stu bráhmishṭhāya gókāmā evá vayáṃ smaḥ* »Verehrung sei dem Weisesten, ich aber habe Appetit auf die Kühe«. Gelegentlich kommt auch die Aeusserung vor, dass der Niedrigere dem Höheren *námas* zu erweisen habe, z. B. TS. 1, 5, 7, 4: *yáthā pā́pīyāñ chréyasa āhṛ́tya namasyáti tādṛ́k tát* »das ist so, als wenn ein Niedrigerer einem Höheren Ehrfurcht erweist (sich empfiehlt), nachdem er für ihn eine Gabe herbeigebracht hat«. Aehnlich TS. 5, 4, 4, 5.

Aus dem Gebiet der Çrautabücher erwähne ich Āp. Çr. S. 13, 6, 16, wo es von dem Opferer, der den Priestern ihren Lohn gegeben hat, und sie nun entlässt (sich ihnen empfiehlt), heisst: *ṛtvigbhyo namas karoti.*

In den Haus- und Rechtsbüchern habe ich *námas* nur in seinem ursprünglichen Sinne gefunden.

Somit kann man sagen, dass *námas* doch nur ausnahmsweise von dem Verkehr unter Menschen gebraucht wird, jedenfalls keine

anerkannte und vorgeschriebene Form des Grusses geworden ist, so dass in der folgenden Erörterung davon abgesehen werden kann.

2. *upasaṃgrahaṇam* das Umfassen (der Füsse). In diesem technischen Sinne erscheint *upasam-grabh* mit Ableitungen zuerst in den GS., wo vorgeschrieben wird, dass der Schüler am Beginn und Ende der Lection die Füsse des Lehrers umfassen soll (vgl. nament-Açv. 1, 21, 4 Çāṅkh. 4, 8, 15. 6, 3, 5). Aus den DhS. lernen wir dazu, dass der Schüler dieselbe Verehrung auch vornehmen soll am Morgen, wenn die Sonne aufgegangen ist (*guroḥ pādopasaṃgrahaṇaṃ prātaḥ* Gaut. 1, 52, vgl. Ap. 1, 2, 5, 19), nach einigen auch bei anderen Gelegenheiten, und so erklärt es sich denn auch, wenn es Mhbh. 1, 5262 von jemand, der sich einem andern gegenüber wie ein Schüler gebärdet, heisst: *abhigamyopasaṃgṛhya jagāma çirasā mahīm* »er ging auf ihn zu, umfasste seine Füsse, und berührte mit dem Haupte die Erde«. Aus den Sūtra erfahren wir auch, wie das *upasaṃgrahaṇa* gemacht wurde. Bezeichnende Stellen sind: *upasthāya jānv ācyopasaṃgṛhya brūyād adhīhi bho sāvitrīṃ bho anubrūhīti* nachdem der Lehrling herangetreten ist und das Knie gebeugt hat und die Fussverehrung vorgenommen hat, sagt er (zum Meister), geh, o Herr, an die Sāvitrī, o Herr, sprich sie aus Açv. Gṛhy. 1, 21, 4. *tasya ca vyatyastakaraḥ pādāv upaspṛçet, dakshiṇaṃ dakshiṇenetaram itareṇa* er berühre des Meisters Füsse, nachdem er seine Hände gekreuzt hat, mit der rechten den rechten Fuss, mit der linken den linken Vi. 28, 15. 16 (vgl. Çāṅkh. Gṛhy. 6, 3, 5. Ap. Dh. 1, 2, 3, 25). Baudh. 1, 2, 3, 25 ff. wird hinzugefügt, dass die Berührung unterhalb der Knie beginnen und bis zu den Füssen gehen soll. Es heisst daselbst: *dakshiṇaṃ dakshiṇena savyaṃ savyena copasaṃgṛhṇīyād dīrgham āyuḥ svargaṃ cepsan. Kāmam anyasmai sādhuvṛttāya guruṇānujñātaḥ. asāv ahaṃ bho iti çrotre saṃspṛçya manaḥsamādhānārtham. adhastāj jānvor ā padbhyām* »er umfasse den rechten Fuss (des Meisters) mit der rechten Hand, den linken mit der linken, wenn er langes Leben und das Himmelreich wünscht. Nach Belieben auch einem anderen Guten, wenn er vom Meister Erlaubniss erhalten hat. (In diesem Falle, wo vorausgesetzt werden kann, dass der zu Ehrende ihn nicht kennt) berühre er zuerst seine beiden Ohren um das Nachdenken zusammenzuhalten, und vollziehe dann die Fussverehrung indem er sagt »ich bin der und der, o Herr«.

Und zwar (findet die Fussverehrung statt) unterhalb der Kniee bis zu den Füssen«. Eine abgeleitete, nicht ganz so feierliche Form findet sich Ap. Dh. 1, 2, 5, 21: *upasaṃgrāhya ācārya ity eke. dakshiṇena pāṇinā dakshiṇaṃ pādam adhastād abhyadhimṛçya sakushṭhikam upasaṃgṛhṇīyāt. ubhābhyām evobhāv abhipīḍayata upasaṃgrahyāv ity eke* (er soll mit dem Meister Morgens das *upasaṃgrahaṇa* vornehmen. Bei anderen Gelegenheiten genügt die Meldung). Einige aber sagen, er soll (auch bei diesen) das *upasaṃgrahaṇa* vornehmen, und zwar streichle er mit der rechten Hand den rechten Fuss von unten auf und umfasse ihn dann mit der ganzen Hand[1]). Andere sagen, dass die beiden Füsse von ihm zu umfassen sind, indem er auf beide drückt (d. h. das *upasaṃgrahaṇa* soll in diesem Fall in blossem Drucke bestehen)«. Zweifelhaft ist Gaut. 1, 46: *pāṇinā savyam upasaṃgṛhyānaṅgushṭham adhīhi bho ity āmantrayeta gurum* »er rede feierlich den Meister an mit den Worten »lehre o Herr«, nachdem er mit der Hand, aber ohne Mitwirkung des Daumens, den linken (Fuss des Meisters) umfasst hat« (BÜHLER ergänzt zu *savyam* nicht »Fuss«, sondern »Hand«).

Die Fussverehrung nun, welche hiermit beschrieben ist, ist nicht nur vom Lehrling dem Meister, sondern überhaupt von jedem wohlgezogenen jüngeren Manne den Respectspersonen zu leisten. Zu den Respectspersonen gehören, wie aus der oben übersetzten Stelle von Gautama und den Stellen verwandter Art ersichtlich ist, unter den Verwandten unbedingt Vater, Mutter und ältere Geschwister, welche letztere dem Alter nach (*yathāpūrvam*) zu verehren sind (Ap. DhS. 1, 4, 14, 9). Dabei ist wieder auffällig, dass Grosseltern und Urgrosseltern nicht erwähnt werden. Es versteht sich aber wohl von selbst, dass sie mit gemeint sind. Ein Beleg aus dem Epos ist mir zufällig in die Hand gekommen in den Worten: *abhivādyopasaṃgṛhya pitāmaham athābravīt* Mhbh. 2, 1634. Von den übrigen Verwandten väterlicher und mütterlicher Seits sind die Männer, nämlich *pitṛvya* und *mātula*, und als angeheiratheter der *çvaçura* der Fussverehrung würdig, falls sie nicht jünger sind als ihr Neffe, resp. Schwiegersohn. In diesem Falle, der uns noch bei dem *abhivādana* beschäftigen wird, wird im

1) Ob *adhastāt* durch »unten« oder »von unten auf« zu übersetzen ist, ist zweifelhaft. *sakushṭhikam* ist mir nicht verständlich. Ich habe, zweifelnd, übersetzt, als ob *sāṅgushṭhakam* (»so dass der Daumen dabei ist«) dastände.

Allgemeinen kein *upasaṃgrahaṇa* zugelassen. Doch wird schweigendes *upas°*, was also eine geringere Art gewesen ist (s. unter *abhivādana*) von Ap. 1, 4, 14, 11—12 als möglich zugelassen. Unter den verwandten Weibern ist, wie man aus Gautama sieht, nur die Gattin des patruus der Mutter und älteren Schwester gleichgeachtet. Die anderen älteren Frauenzimmer (die Schwester des Vaters und der Mutter) sind der Ehre der Fussverehrung nur in dem besonderen Falle gewürdigt, dass der Verehrende von einer Reise zurückkehrt. Garnicht findet das *upasaṃgrahaṇa* statt gegenüber den Frauen der Brüder und der Schwiegermutter[1]. Bei den Frauen der letzteren Kategorie ist die Fussverehrung wohl ausgeschlossen, weil man annimmt, sie könnten zu jung sein.

3. *abhivādana* die Meldung.

Das Verbum *abhi-vad* wird als Grundverbum (nicht causativ) in der Literatur ausserhalb der Sūtra gebraucht im Sinne von »anreden, durch Worte begrüssen«, z. B. *tám udíkshyābhy ùvāda kúmārā? iti. sá bho? íti práti çuçrāva* als er ihn erblickt hatte, redete er ihn an »Knabe«! Der antwortete »Herr« ÇB. 14, 9, 1, 1. *yád vá átithipatir átithīn pratipáçyati devayájanaṃ prékshate, yád abhivádati dīkshám úpaiti, yád udakáṃ yácaty apáḥ prá nayati* wenn der Wirth die Gäste anblickt, so erblickt er damit die Opferstätte; wenn er sie begrüsst, so tritt er damit die Weihe an; wenn er Wasser (für sie von den Dienern) fordert, so nimmt er damit die Cerimonie des Hinbringens des Wassers vor AV. 9, 6, 3. *guruvat pūjayāmāsa kāñçcit kāñç cid vayasyavat, kāñç cid abhyavadat premnā kaiçcid apy abhivāditaḥ* wie Meister ehrte er die einen, die anderen wie Altersgenossen, einige redete er mit Freundlichkeit an, von einigen auch seinerseits angeredet Mhbh. 1, 8003. In dem letzteren Falle ist das Causativum ebenso wie das Grundverbum übersetzt worden. Es ist jetzt zu untersuchen mit welchem Rechte das geschehen ist. Den Weg zur Ermittelung der Bedeutung des Causativums zeigt Ap. Çr. 10, 12, 14 (wo von den Pflichten des »Geweihten« die Rede ist,

---

1) Bei Manu 2, 128 ff. findet eine solche Hervorhebung der Frau des *pitṛvya* nicht statt, es werden vielmehr die Schwester des Vaters und der Mutter, die Frau des Vaterbruders und des Mutterbruders auf eine Linie gestellt. Natürlich ist aber die ältere Darstellung bei Gautama als die maassgebende zu betrachten.

der sich möglichster Sammlung des Geistes zu befleissigen hat; *abhivadati nābhivādayate 'py ācāryaṃ çvaçuraṃ rājānam iti çāṭyāyanakam*, wozu der Commentar sagt: *anyair abhivāditas tebhya āçishaṃ vadati na tu svayam ācāryādīn apy āgatān* u. s. w. In der That heisst ja auch *abhivādaye* eigentlich: »ich bewirke, dass jemand zu mir spricht, mich anredet«, womit in diesem Falle gemeint ist: ich gebe ihm Gelegenheit zu mir zu sprechen, indem ich mich ihm vorstelle, oder, was mir am treffendsten scheint, mich bei ihm melde. Demnach sind die Worte zu übersetzen: »er spricht zu anderen (nachdem diese durch Meldung die Initiative ergriffen haben), aber er meldet sich nicht (knüpft also nicht freiwillig eine Berührung mit der profanen Welt an), selbst nicht bei einem Meister, Schwiegervater, König«. In diesem technischen Sinne »sich bei einem Höherstehenden melden« erscheint *abhivādayate* ferner Lāty. Çr. 3, 3, 15, wo es auch von den Geweihten heisst: *na kaṃ canābhivādayerān* und (nebst den zugehörigen Substantiven *abhivādana* und *abhivāda*) in den GS. und DhS., wofür nun einige Belege folgen.

Das Wesentliche bei dem *abhivādana* ist, dass der Grüssende sich durch Nennung seines Namens vorstellt. So heisst es Ap. Dh. 1, 2, 5, 12 von dem Lehrling der sich morgens bei dem Meister meldet (während dieser noch im Bette liegt): *sadā mahāntam apararātram utthāya guros tishṭhan prātarabhivādam abhivādayītāsāv aham bho iti* »in der Höhe der zweiten Nachthälfte soll er stets aufstehen, und dann (am Bett) des Meisters stehend die Morgenmeldung machen, indem er sagt, ‚ich bin NN. o Herr'«. Und von dem Gruss bei dem Begegnen heisst es bei Gaut. 6, 5: *svanāma procyāham ayam ityabhivādo jñasamavāye* »die Meldung beim Begegnen mit Kundigen findet statt indem er sagt ‚ich bin hier', nachdem er seinen Namen genannt hat«. Der Name, den der Grüssende hierbei anwendet, ist der Meldungsname (*abhivādanīyaṃ nāma*), von dem es bei Gobh. heisst, dass der Meister ihn dem Lehrling giebt, Açv. Gṛhy. dagegen, dass es der Vater thut, er aber bis zur Einführung in die Lehre nur den Eltern bekannt ist (ein Gegenstand, über den in einer Abhandlung über die indische Namengebung zu handeln sein würde). Doch stellt man sich nicht jedem, den man grüsst, mit diesem Namen vor, vielmehr genügt manchen gegenüber das Pronomen »ich«, vgl. Ap. Dh. 1, 4, 14, 23, wo gesagt ist, dass man Weibern, Rājanya's

und Vaiçya's gegenüber nur das Pronomen gebrauchen soll, nach der Meinung einiger auch der Mutter und Meisterin gegenüber. Ebenso Manu 2, 123:

nāmadheyasya ye kecid abhivādaṃ na jānate
tān prājño 'ham iti brūyāt striyaḥ sarvās tathaiva ca

»diejenigen, welche den Gruss mittels des Namens nicht verstehen, grüsse der Verständige mit den Worten »ich bin es«, und ebenso alle Frauenzimmer[1])«. Der Höherstehende, der auf diese Weise ehrfurchtsvoll begrüsst worden ist, hat den Grüssenden anzureden. Diese Anrede wird, wie wir sahen bei Ap. Çr. durch *abhivadati* bezeichnet, und so steht es auch Vas. 13, 44: *yo vidyād abhivaditum aham ayaṃ bho iti brūyāt* »zu dem, der anzureden (zu antworten) versteht, sagt er ,hier bin ich' o Herr«. Soll die Erwiderung auf den Gruss hervorgehoben werden, so fügt man *prati* hinzu. So steht es Ap. Dh. 1, 4, 14, 20. (Nach BÖHTLINGK-ROTH ist im Drama einmal auch *prati abhivādayate* belegt, was natürlich als eine Nachbildung nach *abhivādayate* anzusehen ist.) Das dazu gehörige Substantivum lautet mit Anlehnung an *abhivāda* und *abhivādana pratyabhivāda* (so bei Manu und Pāṇini) und *pratyabhivādana* (Manu). Ueber das Verfahren bei der Antwort giebt Auskunft Vas. 13, 46: *pratyabhivādam āmantrite svaro 'ntyaḥ plavate saṃdhyaksharam apragṛhyam āyāvbhāvaṃ cāpadyate yathā bho bhāv iti* »beim Antworten wird der letzte Vocal im Vocativ plutirt und ein beim Saṃdhi veränderliches *e* oder *o* wird zu *āy āv*, zum Beispiel *bho* zu *bhāv*«. Doch findet die Plutirung, wie man aus Ap. Dh. 1, 2, 5, 18 und Pāṇini 8, 2, 83 lernt, nur statt, wenn es sich um ein Mitglied der drei oberen Kasten handelt. Ein solches, Namens *Devadattas*, würde also, nachdem es sich bei der Respectsperson gemeldet hat, von dieser die Anrede empfangen *āyushmān bhava devadattā3*. Als Titel bekommt die Respectsperson die Anrede *bhos*, der Grüssende *saumya*. (Ist aber der Grüssende ein *dīkshita*, so wird auch er mit *bhos* oder *bhavat* angeredet, vgl. Manu 2, 128)[2]).

1) Nach diesen Stellen ist wohl auch Gaut. 6, 1, 5 mit BÜHLER *jñasamavāye* zu lesen.

2) In dem Obigen ist gezeigt, dass *abhi vadati* bedeutet »er spricht zu Jemand« und in besonderer Lage auch »er antwortet mittelst Anrede auf einen Gruss«, *abhi vādayate* (oder ungenauer und besonders metrisch *vādayati*) aber

Nachdem der Gegrüsste damit den Gruss angenommen hat, fragt der Grüssende nach seinem Wohlbefinden, und zwar je nach der Kaste des zu Grüssenden mit verschiedenen Worten (vgl. Ap. Dh. 1, 4, 14, 26, Manu 2, 127, Mhbh. 5, 919). Doch sind in Beziehung auf diesen Punkt die Quellen sparsam, und ich weiss nicht zu sagen, ob die Erkundigung nach dem Wohlbefinden als ein nothwendiger Bestandtheil des Grussrituals zu gelten hat. Als eine vom Gruss unabhängige Eröffnung des Gespräches ist diese Frage nicht anzusehen. Denn wenn auch in Indien die Initiative des Grusses dem Jüngeren gebührt, so ist doch die Eröffnung des Gespräches Sache des Aelteren (vgl. auch LANMAN Sanskrit-Reader S. 347).

Bei dem *abhivādana* muss man nun aber auch die richtige Stellung einnehmen. Um einen Vornehmeren zu begrüssen, muss man aufstehen. Im AB. heisst es 2, 20, 15: ***prati vai çreyāṅsam āyantam ut tishṭhanti*** »vor einem Vornehmeren steht man auf, wenn er herankommt«. Und so gehörte das ***pratyutthānam*** nothwendig zur Meldung (***sarvatra tu pratyutthāyābhivādanam*** immer aber meldet man sich erst, nachdem man aufgestanden ist Ap. Dh. 1, 4, 14, 17). Man muss dabei aufmerksam und gesammelt sein (Ap. Dh. 1, 4, 14, 18—20). Man darf nichts in der Hand halten, nicht beschäftigt sein, und das Haupt nicht bedeckt haben (Baudh. 1, 2, 3, 31. Ap. Dh. 1, 4, 14, 22). Man soll den rechten Arm vorstrecken. Und zwar lehrt Ap. Dh. 1, 2, 5, 16 etc. im Genaueren: ***dakshiṇaṃ bāhuṃ çrotrasamaṃ prasārya brāhmaṇo 'bhivādayītorahsamaṃ***

»er meldet sich, grüsst«. Danach ist Ap. Dh. 1, 4, 14, 11 zu beurtheilen, wo es heisst: *ṛtvikchvaçurapitṛvyamātulān avaravayasaḥ pratyutthāyābhivadet tūshṇīṃ vopasaṃgṛhṇīyāt*. Aus Gaut. 6, 9 erfahren wir, dass man sich bei den genannten Personen nicht zu melden hat (während dieses in der jüngeren Darstellung bei Manu 2, 130 allerdings verlangt zu werden scheint). Es ist also zu übersetzen: »einen ausübenden Priester, Schwiegervater, Vatersbruder, Mutterbruder, wenn sie jünger sind, rede man an, nachdem man sich vor ihnen erhoben hat, oder mache schweigend die Fussverehrung«. Es findet also in diesem Falle kein *abhivādana* statt, sondern eine freundschaftliche Anrede zur Eröffnung eines Gesprächs, ein *abhibhāshana*, wie es Baudh. 1, 2, 3, 45 ff. heisst. Die genannten Personen sind ihrer verwandtschaftlichen Stellung nach Respectspersonen; sind sie aber jünger, als der Grüssende, so erhalten sie nur die halbe Respectserweisung: schweigende Fussverehrung und Aufstehen ohne *abhivādana*.

rājanyo madhyasamaṃ vaiçyo nīcaiḥ çūdraḥ »nachdem er den rechten Arm in der Höhe des Ohres vorgestreckt hat, meldet sich ein Brāhmaṇa, in der Höhe der Brust ein Rājanya, in der Höhe der Mitte des Körpers ein Vaiçya, tief ein Çūdra«. Ob das Wort *prāñjaliḥ*, was dann in 17 folgt (»die aneinandergelegten hohlen Hände vorstreckend«), sich nur auf den Çūdra bezieht, oder wie es sonst zu verstehen sei, lasse ich dahingestellt. Das Erheben des rechten Armes finde ich noch erwähnt Baudh. 2, 3, 6, 38 *agnyagāre gavāṃ madhye brāhmaṇānāṃ ca saṃnidhau svādhyāye bhojane caiva dakshiṇaṃ bāhum uddharet* »an dem Aufbewahrungsort des heiligen Feuers, unter Kühen und in Gegenwart von Brahmanen, beim Studiren und Essen erhebe er den rechten Arm«. (Ein König soll beim Rechtsprechen den Arm erheben nach Manu 8, 2).

Das *abhivādana* gilt allen denjenigen Personen, für welche immer oder in besonderen Fällen das *upasaṃgrahaṇa* gilt. Natürlich konnte es oft auch mit diesem verbunden sein. Daher erklärt es sich, dass Çānkh. Gṛhy. 2, 7, 4 sich die Wendung findet: *abhivādya pādāv ācāryasya* »nachdem er sich bei den Füssen des Lehrers gemeldet hat« (wenn man nicht vorzieht, in *pādāv ācāryasya* eine Höflichkeitsumschreibung für Lehrer zu erblicken). Es konnte aber, wie die ganze Darstellung zeigt, auch allein vorkommen. — Demnach ist die höchste Ehrenerweisung *upasaṃgrahaṇa* mit *abhivādana*. Doch konnte das *upasaṃgrahaṇa* auch schweigend erwiesen werden. Davon ist oben, gegenüber dem jüngeren *pitṛvya* u. s. w. ein Beispiel gegeben worden, und ferner findet es statt gegenüber einem aus der Kaste gefallenen Guru (vgl. Ap. Dh. 1, 10, 28, 6 ff.). Dann folgt in der Skala der Höflichkeiten das *abhivādana*, endlich das blosse Aufstehen (*pratyutthāna*). Die Höflichkeit wird erwiesen von jüngeren Personen, in erster Linie von Personen männlichen Geschlechts, doch wird ausdrücklich auch vorgeschrieben, dass die junge Ehefrau dem Guru das *abhivādana* schuldet (vgl. Gobh. 2, 3, 13. 2, 4, 11).

Dass nun diese Grussordnung nicht etwa von den Juristen ausgeklügelt worden ist, sondern dass sie im Wesentlichen in der Gestalt, wie wir sie in den Rechtsbüchern finden, in den höheren Schichten des Volkes lebte, dafür liefert uns das Epos zahlreiche Belege, aus denen ich im Folgenden einige heraushebe. *abhigamyopasaṃgṛhya jagāma çirasā mahīm* nachdem er herangetreten

war und die Fussverehrung vollzogen hatte, berührte er mit dem Kopfe die Erde Mhbh. 1, 5262 (so thut einer, der sich als Schüler anmeldet). *pratyutthāyopasaṃgṛhya caraṇāv abhivādya ca* nachdem er sich ihnen (frommen Brahmanen) zu Ehren erhoben, die Fussverehrung vollzogen und sich gemeldet hatte 12, 2718. *abhivādyopasaṃgṛhya tataḥ pṛcher anāmayam* nachdem du Meldung und Fussverehrung vollzogen hast, erkundige dich nach dem Wohlbefinden 5, 919. *sa tam abhyarcya rājānaṃ nāma saṃçrāvya cātmanaḥ nishīdety abhyanujñāto bṛsyām upaviveça ha. bhīmasenādayaç caiva pāṇḍavā bharatarshabha abhivādyopasaṃgṛhya nisheduḥ pārthivājñayā* nachdem er (der Ankömmling Bhīmasena) den König geehrt und seinen Namen genannt hatte, und sodann aufgefordert war, sich zu setzen, liess er sich auf dem Polster nieder. Und auch die Pāṇḍu's, die Begleiter des Bhīmasena setzten sich auf Geheiss des Königs, nachdem sie Meldung und Fussverehrung vollzogen hatten 15, 733. *tato droṇo vṛtaḥ çishyair upagamya bhṛgūdvaham ācakhyāv ātmano nāma janma cāñgirasaḥ kule nivedya çirasā bhūmau pādau caivābhyavādayat* darauf ging Droṇa, umgeben von seinen Schülern, zu dem Abkömmling der Bhṛgu, nannte seinen Namen, gab an dass er im Geschlechte der Añgiras geboren sei, und begrüsste die Füsse desselben mit dem Haupte auf der Erde 1, 5122. *guruṃ çishyo nityam abhivādayīta* bei dem Meister melde sich immer der Schüler 5, 1693. *tataḥ sa pārthaṃ vairāṭir abhyavādayad antikāt | ahaṃ bhūmiṃjayo nāma* darauf meldete sich der Sohn Virāṭa's bei dem Sohne der Pṛthā, indem er sagte: »ich bin Bhūmiṃjaya mit Namen« 4, 1390. *sābhivādya tapovṛddhān vinayāvanatā sthitā svāgataṃ tv iti proktā* nachdem sie (Damayantī in einem Büsserhain) sich bei den Büssern gemeldet hatte, bescheiden dastehend, und nachdem sie willkommen geheissen war u. s. w. 3, 2467.

Hiermit ist das, was über die Umgangsformen im alten Indien gesagt werden kann, natürlich keineswegs abgeschlossen, das Mitgetheilte wird aber genügen, um die Vorstellung zu vermitteln, dass es sich bei Ausübung der Höflichkeit nicht um das Belieben der Einzelnen, sondern um eine eingelebte Institution handelt, welche die Anschauungen der Vorzeit verkörpert. Unter diesen Anschauungen hebe ich hier als die für meinen Zweck wichtigsten hervor: die Ehrenstellung der älteren Geschwister und der Gattin des patruus,

wie sie uns von Gautama überliefert ist. Wenn dieser älteste der Rechtslehrer die *pitṛvyabhāryā* ebenso verehrt sehen will, wie die Mutter und die älteren Schwestern, so folgt daraus, dass die Ehrenstellung des *pitṛvya* eine besonders hohe war, eine höhere als die des Mutterbruders.

Bewirthung des geehrten Besuchers.

Man hat in Indien zu unterscheiden zwischen dem Wohngast (*átithi*)[1]) und dem Besucher (*ágata* oder ähnlich). Die Definition des Begriffes »Wohngast« lautet bei Gaut. 5, 40: *asamānagrāmo 'tithir aikarātriko 'dhivṛkshasūryopasthāyī* »ein *atithi* ist ein nicht demselben Dorfe Angehöriger, welcher eine Nacht bleibt, welcher ankommt zu einer Zeit wo nur noch die Wipfel der Bäume von der Sonne beschienen werden«. Ueber die Regeln, welche sich auf den Wohngast beziehen, ist hier nicht zu handeln. Dagegen berichte ich hier über die Bewirthung des besonders geehrten Besuchers. Ein solcher erhält nach Açv. Gṛhy. 1, 24 einen Teppich, um sich darauf zu stellen oder zu setzen, Wasser zum Fusswaschen, Ehrenwasser (*arghya*) das man mit der Hand nimmt, Wasser zum Ausspülen, die süsse Speise, und Fleisch von einer Kuh, welche für den Besucher geschlachtet wird, deren Schlachtung er aber ablehnen kann. Die süsse Speise (*madhuparka* Honigmischung) wird bereitet, indem *mádhu* (*μέθυ*, Honig oder Meth) in saure Milch gegossen wird (wenn man keinen Honig hat, kann man auch Butter nehmen). Bei Ap. Dh. 2, 4, 8, 8 heisst es: *dadhi madhusaṃsṛshṭaṃ madhuparkaḥ payo vā madhusaṃsṛshṭam* »Honigmischung ist saure Milch mit *madhu* gemischt oder Milch mit *madhu* gemischt«. Die süsse Speise (die man allenfalls auch als Getränk bezeichnen könnte) ist offenbar ein uraltes Gericht. Denn sie ist dasselbe wie der griechische *κυκεών*. Mit demselben werden nun bewirthet (und das ist der Gesichtspunkt, aus dem diese Speise uns hier angeht) nach Gaut. 5, 27 der opfernde Priester, der Lehrer, der Schwiegervater, der väterliche und mütterliche Oheim. In anderen Texten (vgl. die Stellen bei Bühler Manu S. 543 zu 3, 119) erscheinen von Nichtverwandten

1) Etymologisch bedeutet *átithi* vermuthlich »Wanderer«. Mit dem Ausdruck »Wohngast« suche ich den Begriff zu treffen.

noch der König, von Verwandten (die allein uns hier interessiren) wird gelegentlich der *pitṛvya* weggelassen, andererseits der Freier der Tochter hinzugefügt. Man wird gut thun, sich auch in diesem Falle an die älteste Quelle zu halten, welche *çvaçura pitṛvya mātula* anführt. Diese nun sollen in der angegebenen Weise nicht jedesmal wenn sie kommen bewirthet werden, sondern nur einmal im Laufe eines Jahres, so dass also zwischen zwei *madhuparka* ein Jahr liegt (vgl. Gaut. 5, 28), eine Vorschrift, die augenscheinlich gegeben ist, um zu verhüten, dass die Besucher ihren Gastgeber durch häufigen Besuch am Vermögen schädigen. Warum ist nun unter den geehrten Besuchern der Vater des Haushalters nicht genannt? Ich kann das Fehlen desselben nur verstehen auf Grund der Annahme, dass der Vater und die Söhne in Gütergemeinschaft lebend gedacht sind (eine Annahme, zu der auch sonst Mancherlei hindrängt). Unter dieser Voraussetzung wäre ja ein Besuch der beschriebenen Art, den der Vater bei seinem Sohne unternähme, so gut wie ein Besuch bei sich selbst.

Lehren über die Unreinheitsfrist bei dem Tode von Verwandten.

LEIST hat in seinem Altarischen jus gentium (S. Index unter »Unreinheit« und vgl. SPIEGEL Eranische Alterthumskunde 3, 693 ff. und GEIGER Ostiranische Kultur 255 ff.) den Anfang einer vergleichenden Darstellung der weitgreifenden Unreinheitslehre gemacht, und dabei die sehr wahrscheinliche Vermuthung aufgestellt, dass die Dauer der Unreinheit in Folge Todesfalles innerhalb der Familie bestimmt worden ist nach der Dauer der Unreinheit wegen der Geburt eines Kindes, für welche die Festsetzung auf zehn Tage ihren natürlichen Grund hat. Uns geht hier nur die Unreinheit in Folge eines Todesfalles an, und auch diese nur insofern als die Vorschriften darüber uns lehren können, wie nah oder wie fern die Beziehungen zu den einzelnen Personen innerhalb der Familie geschätzt wurden. Nachrichten über dieses besondere Gebiet der Unreinheitslehre finden sich wohl nur in den Sūtra, und zwar insbesondere bei Pār. 3, 10, Açv. Gṛhy. 4, 4 und unter den Rechtslehrern bei Gaut. 14; Ap. Dh. 1, 5, 16, 18; Baudh. 1, 5, 11; Vi. 22; Manu 5, 57 ff.

Im Einzelnen weichen die Angaben dieser Bücher mehrfach von einander ab, namentlich hat Açvalāyana in einigen Punkten eine Stellung für sich. Da eine quellenkritische Untersuchung Schwierigkeiten bieten würde, welche — zur Zeit wenigstens — unüberwindlich sein dürften, und da es für meinen Zweck unnöthig ist, das ganze Detail vorzuführen, so gehe ich von demjenigen Schriftsteller aus, der nach meiner Ansicht die ausgebildete Lehre in ihrer ältesten Gestalt enthält, nämlich Gautama, und füge aus den andern nur hinzu, was besonders erwähnenswerth scheint.

Unrein werden alle Sapiṇḍa's, doch nicht die Kinder, nicht die in der Fremde Lebenden, und nicht diejenigen die sich aus der Welt zurückgezogen haben (Gaut. 44 s. unten). Worin die Unreinheit besteht, lernen wir aus Gaut. 37 ff.: *adhaḥçayyāsino brahmacāriṇaḥ sarve. na mārjayīran. na mānsaṃ bhakshayeyur ā pradānāt. prathamatṛtīyapañcamasaptamanavameshūdakakriyā. vāsasāṃ ca tyāgaḥ. antye tv antyānām* »alle sollen auf dem Boden liegen und sitzen, und keusch sein. Sie sollen sich nicht reinigen. Sie sollen kein Fleisch essen bis zum Todtenopfer. Am ersten, dritten, fünften, siebenten und neunten Tage soll die Wasserspende an den Todten stattfinden (wobei die Verwandten sich in Kleidern baden). Die Kleider sollen sie aufgeben. Am letzten Tage aber die letzten (das heisst vielleicht, dass diese von ihnen gänzlich aufgegeben werden sollen, während sie die anderen wieder an sich nehmen können. Dass *antyānām* auf *vāsasām* bezogen werde, scheint mir nothwendig)«. Dabei ist natürlich auch der Verkehr mit anderen Menschen beschränkt (vgl. Pār. 35. 36). Wer die Speise der Unreinen isst, wird selbst unrein (Vi. 7).

Die Zeit der Unreinheit regelt sich nach dem Alter des Verstorbenen und nach der Nähe der Verwandtschaft.

1) Das Alter: Bei Gaut. heisst es darüber 34: *udakadānaṃ sapiṇḍaiḥ kṛtajaṭasya tatstrīṇāṃ ca* »die Wasserspende geschieht durch die Sapiṇḍa's bei solchen denen eine Flechte gemacht worden ist und deren Frauenzimmern«. Unter *kṛtajaṭa* ist dabei offenbar mit BÜHLER einer zu verstehen, bei welchem die Handlung des *cūḍākaraṇa*, des Haarschneidens, vollzogen worden ist, was im dritten Lebensjahre geschieht (vgl. z. B. Açv. Gṛhy. 1, 17). Ferner 43: *dantajanmādi mātāpitṛbhyām* »vom Zahnen an

durch Vater und Mutter«. Das heisst also: Bei Kindern die noch keine Zähne haben, findet überhaupt keine Wasserspende, und also auch keine Unreinheitszeit statt. So sagt denn auch Baudh. 3: *ā saptamāsād ā dantajananād vodakasparçanam* »(stirbt ein Kind) bis zum siebenten Monat oder bis zum Zahnen, so findet (nichts weiter als) Abwaschung (der Verwandten) statt«. Und ebenso lehrt Vi. 26 und 27, dass bei einem todtgeborenen Kinde, oder wenn ein neugeborenes stirbt, die Reinheit (*çaucam*) sogleich (*sadyas*) eintritt, und ebenfalls sogleich, wenn ein Kind gestorben ist, das noch keine Zähne bekommen hat. Stirbt ein Kind in der Zeit vom Zahnen bis zur Cerimonie des Haarschneidens, so werden nur die Eltern unrein, und zwar dauert nach Pār. 3 die Unreinheit eine oder drei Nächte (vgl. die Anm. von STENZLER). Die Familienmitglieder von der Cerimonie des Haarschneidens an werden nach Gaut. gleich behandelt (immer vorausgesetzt, dass *kṛtajaṭa* richtig verstanden ist). Bei Vi. 29 ff. wird eine etwas ausgebildetere Lehre mitgetheilt, nämlich die, dass für ein Kind, das zwar Zähne hat, aber noch nicht geschoren ist, einen Tag und eine Nacht, für eines, das noch nicht geweiht ist, drei (Tage und) Nächte Unreinheit stattfinden soll, von da aber für alle Altersstufen gleich. Unter der Weihe ist dabei jedenfalls die Einführung bei dem Lehrer (im achten Jahre) gemeint.

2. Der Abstand in der Verwandtschaft. Die Hauptregel lautet bei Gaut. 1 ff.: *çāvam āçaucaṃ daçarātram anṛtvigdīkshitabrahmacāriṇāṃ sapiṇḍānām ekādaçarātraṃ kshatriyasya. dvādaçarātraṃ vaiçyasya. ardhamāsam eke. māsaṃ çūdrasya* »in Folge eines Todesfalls dauert die Unreinheit eines Sapiṇḍa (wenn dieser nicht ein ausübender Priester, Geweihter oder Brahmanenschüler ist) zehn Nächte; eines Kshatriya elf, eines Vaiçya zwölf, nach einigen einen halben Monat, eines Çūdra einen Monat«. Die Verschiedenheit der Bestimmungen über die verschiedenen Kasten beruht offenbar auf späterer Ausmalung. Als Grundbestimmung ist die Dauer von zehn Tagen anzunehmen. Dabei fragt sich zunächst, was unter den Sapiṇḍa's zu verstehen ist. Eine Untersuchung darüber kann nur zum Ziele führen, wenn zugleich die übrigen Bezeichnungen für Familie und Geschlecht nebst der Lehre von dem Todtencult, der Erbschaft, der ehehindernden Verwandtschaftsgrade mit erörtert werden. Ich erspare mir eine derartige Untersuchung für eine folgende Abhandlung, und bemerke hier

nur, dass unter Sapiṇḍa's wohl ursprünglich die in gerader Linie durch Abstammung verwandten Männer gedacht sind, welche die Pflicht haben, den Todtenkloss darzubringen und das Recht ihn zu empfangen. Die Linie derselben schliesst in der Zeit des ausgebildeten Rituals mit dem Urgrossvater ab. Dann hat sich der Begriff, wie es scheint, ausgedehnt auf alle durch denselben Vater, Grossvater, Urgrossvater Verwandten. Wie es in ältester Zeit mit den Weibern stand, ist noch zu untersuchen. In der Zeit des Gaut. wurde, wie aus 35 hervorgeht, die Wasserspende ebenso für die Frauenzimmer wie für die Männer vollzogen, und somit war denn auch die Zeit der Unreinheit in Folge des Todes von verwandten Frauen dieselbe, wie in Folge des Todes von verwandten Männern. Dasselbe lehrt auch Açv. Gṛhy. 20 und Pār. 41 u. a. Baudh. 5 dagegen will unverheirathete Töchter wie kleine Kinder vor dem Zahnen angesehen wissen. Ein Zweifel musste naturgemäss darüber entstehen, wie sich eine Familie zu denjenigen Frauenzimmern stellen solle, welche durch Heirath aus ihr heraus und in eine andere Familie übertreten. Hinsichtlich derselben sagt Gaut. 36: *eke prattānām* d. h. einige verfahren so wie bei den anderen Sapiṇḍa's auch bei den weggegebenen Töchtern, woraus folgt, dass andere es nicht thaten, also wohl diese als ganz aus der Familie ausgeschieden ansahen. Auf diesem Standpunkt steht Pār. 42. 43: *prattānām itare kurvīran tāç ca teshām* bei weggegebenen Töchtern mögen es die anderen thun, und sie, wenn welche von diesen (nämlich ihren durch Einheirathung erworbenen Sapiṇḍa's) sterben. Auch Vi. 33 ist der Ansicht, dass bei dem Tode von weggegebenen Töchtern das Vaterhaus derselben nicht unrein wird (es sei denn, dass eine solche Frau in ihrem Vaterhause stirbt oder niederkommt, wodurch dasselbe auf eine kürzere Frist unrein wird). Eine andere Lehre finden wir bei Açv. Gṛhy. 20. 23. Açv. giebt an, dass beim Tode unverheiratheter Töchter die gewöhnliche Unreinheitszeit stattfindet, bei dem Tode verheiratheter aber drei Tage. Er sieht diese also doch noch als einigermassen zu ihrer ursprünglichen Familie gehörig an. Auf die Erörterung von Baudh. 8 und Manu 72 gehe ich nicht ein. Erwähnt mag noch werden, dass eine Art von Sapiṇḍa's niederen Ranges bei Vi. 43 erwähnt werden, nämlich nicht-leibliche Söhne und Frauen, welche schon einen anderen Mann gehabt haben.

Bei diesen soll die Unreinheitszeit nur drei Tage dauern. So weit die Sapiṇḍa's. Die Nicht-Sapiṇḍa's kommen bei Gaut. nur vor an den folgenden beiden Stellen: *çrutvā cordhvaṃ daçamyāḥ pakshiṇīm. asapiṇḍe yonisaṃbandhe sahādhyāyini ca* wenn er (von dem Tode eines Sapiṇḍa gehört hat) nach der zehnten Nacht, soll er eine Nacht mit den zwei an ihr hängenden Tagen unrein sein. Ebenso bei einem Nicht-Sapiṇḍa der ein Blutsverwandter ist, und bei einem Mitschüler 18. 19. Ich übersetze hier *yonisaṃbandha* wie BÖHTLINGK durch »Blutsverwandter« (eigentlich Verbindung durch Ursprung habend) möchte aber noch nicht entscheiden, welche Verwandte mit diesen Worten und mit dem *jñātir asapiṇḍaḥ* bei Açv. Gṛhy. 22 gemeint sind. (Ebenso lasse ich Baudh. 27 einstweilen unerörtert.) Sodann erscheinen die Asapiṇḍa's bei Gaut. 44, wo gelehrt wird: *bāladeçāntaritapravrajitāsapiṇḍānāṃ sadyaḥ çaucam* »Kinder, Ausgewanderte, solche die sich von der Welt zurückgezogen haben und Asapiṇḍa's werden sogleich rein«. Wie sich diese Bestimmung zu der vorigen verhält, lasse ich ebenfalls für jetzt dahingestellt. Festen Boden haben wir wieder unter den Füssen, wo die einzelnen durch die Mutter, oder die verheirathete Schwester, oder durch eigene Heirath verwandten Personen erwähnt werden. Es kommen vor:

Die Eltern der Mutter: Sie sollen bei Pār. 40, wenn ich ihn recht verstehe, wie die eigenen Sapiṇḍa's angesehen werden, bei Vi. 42 dagegen wird bei dem Tode des *mātāmaha* eine Unreinheitszeit von drei Nächten angegeben. Ob dem Vater der Frau, dem Bruder der Mutter, dem Schwestersohn eine Wasserspende gegeben werden, also eine Unreinheitszeit gehalten werden soll, stellt Pār. 46 und 47 ebenso in's Belieben, wie bei den weggegebenen Frauenzimmern.

Der Bruder der Mutter: Bei seinem Tode wird von Vi. 44 eine Unreinheit von einer Nacht, bei Manu 81 von Tag, Nacht und Tag vorgeschrieben.

Der Vater der Frau: Ihm gegenüber verhält es sich ebenso wie gegenüber dem Bruder der Mutter.

Endlich wird neben dem *çvaçura* noch der seinem Hause Angehörige »*çvaçurya*« genannt (bei Vishṇu), der ebenso behandelt wird, wie der *çvaçura*.

Die Stellung des Vaters und der Mutter.

Die besonderen Pflichten, welche ein der Brahmanen-Kaste angehöriger Vater gegenüber seinen Kindern (insbesondere seinen Söhnen) während deren Kindheit zu erfüllen hat, sind in den Hausregeln (z. B. bei Açv. Gṛhy. 1, 13 ff.) beschrieben. Sie sind bei Gaut. 8, 14 zusammengefasst in dem Compositum: *garbhādhāna-puṃsavana- sīmantonnayana- jātakarma- nāmakaraṇa- annaprāçana- caula-upanayanam.*

Garbhādhāna bedeutet »Befruchtung« und eine derselben vorhergehende Cerimonie, etwa wie sie bei Gobh. 2, 5, 9 beschrieben wird: »Mit seiner rechten Hand berühre er ihren Mutterschoss einmal mit dem Verse: »Vishṇu mache deinen Schoss zurecht«, und dann mit dem Verse: »pflanze ein Sinīvalī die Leibesfrucht«. Sobald beide Verse recitirt sind, gesellen sie sich zu einander«.

Puṃsavana heisst »Das zum-Manne-Schaffen« und ist eine im dritten Monat der Schwangerschaft zu vollziehende Handlung, durch welche der Frucht männliches Geschlecht verliehen werden soll.

Sīmantonnayana bedeutet »Scheitelziehung«. Es ist eine an der schwangeren Frau zu vollziehende Handlung, durch welche das im Mutterleibe befindliche Kind geweiht wird, doch können wir uns über den Zusammenhang zwischen der Handlung und den gewünschten Folgen nicht genügende Rechenschaft geben. Der Vater scheint der eigentliche Träger auch dieser Cerimonie zu sein, wenn auch ein Priester, der Opferlohn empfängt, dabei thätig sein kann.

Jātakarman »Geburtshandlung« scheint dasjenige zusammenzufassen, was der Vater bei und nach der Geburt des Kindes zu thun hat. Dahin gehört nach den GS., dass er die Kreissende mit Wasser besprengt, oder sonst eine Handlung vollzieht, welche auf die Niederkunft fördernd einwirken soll, dass er dem neugeborenen Knaben, ehe ein anderer ihn berührt, Honig und Butter auf die Zunge legt, dass er der Mutter das Kind an die Brust legt oder legen lässt[1]).

Nāmakaraṇa »Namengebung«. Der Vater des Kindes soll den Namen desselben bestimmen, und ihn zuerst der Mutter mittheilen.

1) Über ein Aufheben des neugeborenen Kindes als Bezeugung der Anerkennung s. unten S. 574.

Die Cerimonie findet am zehnten Tage nach der Geburt statt. Ausser seinem weltlichen Namen erhält ein Knabe noch einen zweiten, um den die Eltern allein wissen sollen, bis der Knabe zum Meister kommt. Von da an verwendet er ihn bei dem *abhivādana* (vgl. S. 562).

Annaprāçana das »Essengeben« findet statt im sechsten Monate nach der Geburt. Der Vater lässt das Kind die erste feste Nahrung (Ziegenfleisch, Rebhuhnfleisch, Reis mit Butter oder Reis mit saurer Milch, Honig und geschmolzener Butter nach Açv. Gṛhy.) kosten. Was das Kind nicht isst, esse die Mutter.

Caula oder *cuḍākaraṇa* die »Handlung des Haarschneidens«. Sie findet gewöhnlich im dritten Jahre statt. Die Mutter hält dabei den Knaben auf dem Schoosse. Neben dem Vater ist wohl auch ein Brahman und als Gehülfe ein Barbier thätig.

Upanayana die »Hinführung zum Meister«.

Daran schliesst sich im sechzehnten Jahre das *godāna* die »Kuhgabe« (genannt von dem Rinderpaar, welches dabei dem anwesenden Priester gegeben wird), das erste feierliche Rasiren des Backenbartes, eine Handlung, durch welche, wie es scheint, der Jüngling für mündig erklärt wird (ein Begriff, der aber noch zu erläutern wäre).

Wie sich dann weiter der Vater zu seinem erwachsenen Sohne verhält, z. B. welche Mitwirkung bei der Verheirathung seines Sohnes stattfindet, ob man für Indien behaupten darf, was für Griechenland überliefert ist, dass nämlich der Vater dem Sohne die Frau aussucht, darüber möchte ich nichts aussagen (vgl. S. 582). Wie weit ein Mann auch nach seiner Verheirathung etwa noch unter der Gewalt seines Vaters steht, darüber werden wir uns vielleicht eine Vorstellung bilden können, wenn die Nachrichten über das Zusammenleben der Familien auf ungetrenntem Gut gesammelt und gesichtet sein werden.

Was die Tochter betrifft, so haben wir eine nicht sehr deutliche Spur betreffend das Recht des Vaters, eine solche unter Umständen gleich nach der Geburt auszusetzen. Die Spur ist folgende: Bei einer bestimmten Soma-Libation, dem *āgrayaṇa*, geschieht es, dass gewisse Gefässe, *sthālī* genannt, weggethan werden (*párā-as*), andere, *vāyavyā̀ni* genannt, in die Höhe gehoben werden. An diesen Vorgang (dessen Verständniss in den Einzelheiten mir übrigens nicht ganz gelungen ist) schliesst sich nun in TS. 6, 5, 10, 3 der Satz: *tásmāt stríyaṃ jātā́ṃ párāsyanty út púmāṅsaṃ haranti* »desshalb setzt

man ein Mädchen nach der Geburt aus, einen Knaben hebt man auf«. An anderen Stellen steht statt der zweiten Satzhälfte nur: »einen Knaben nicht« (s. ZIMMER S. 319); hinzugekommen ist seitdem MS. 4, 6, 4 (85, 3) und 4, 7, 9 (104, 20). ZIMMER hat wohl Recht, wenn er sagt: »Es wird hier offenbar auf dieselbe Sitte angespielt, die einst bei allen Germanen herrschte, wonach der Vater nach der Geburt eines Kindes über dessen Leben dadurch entschied, dass er es von der Stelle, wo die Mutter niedergekommen war, aufhob«.

Von sonstigen Pflichten des Vaters gegen die Tochter wird uns (ausser allgemeiner Versorgungspflicht, die ihm als Haushalter zukommt) wohl nur überliefert seine Pflicht, die Tochter zu verheirathen. Ich verweise in dieser Beziehung auf die Erörterungen von LEIST, AJG. unter »Ehe«.

Dass die Kinder dem Vater Ehrerbietung zu erweisen, ihm gehorsam zu sein, sich nicht mit ihm zu streiten haben — diese und andere allgemeine Regeln werden natürlich in Indien ebenso wie anderwärts eingeschärft. Im Besonderen erwähne ich, dass dem Vater das *upasaṃgrahaṇa* zukommt (s. oben S. 560), und sodann die Speisevorschrift, dass dasjenige, was der Vater oder älteste Bruder übrig gelassen hat, gegessen werden kann (*pitur jyeshṭhasya vā bhrātur ucchishṭaṃ bhoktavyam* Ap. Dh. 1, 1, 4, 11). Die Speisevorschriften bilden ein weitläufiges Capitel, das hier nicht im Vorübergehen erledigt werden kann. Ich bemerke deswegen zur vorläufigen Erklärung dieser Vorschrift nur Folgendes: In der älteren Zeit gilt dasjenige, was übrig bleibt (*vāstuha*) als dem Rudra gehörig. Es ist desshalb unrein, d. h. von einem andern nicht anzurühren, ja das Wort »übriggeblieben« *ucchishṭa* bekommt die Bedeutung »unrein« und wird in dieser auch auf Personen angewendet (Gaut. 1, 41). In der Zeit der Sūtra scheint, so viel ich sehe, die Vorstellung, dass der Rest dem Rudra gehöre, nicht mehr lebendig zu sein, wohl aber der Gedanke, dass es unpassend, unanständig sei, das von einem Andern Übriggelassene zu essen. Nur den höchsten Respectspersonen darf man nachessen: dem Vater, dem ältesten Bruder, dem Meister (Gaut. 2, 32). Das Essen des Restes durch die Mutter beim *annaprāçana* (s. oben) gehört natürlich nicht in diesen Zusammenhang, sondern ist als eine stellvertretende Handlung aufzufassen.

Welche Stellung die Mutter in dem die Jugend des Inders umgebenden Ritual einzunehmen hat, darüber habe ich soeben mit berichtet. Von sonstigen Einzelheiten sei noch erwähnt, dass sie es ist, an welche sich der bettelnde Schüler zuerst zu wenden hat, und dass sie bei der Hochzeit der Tochter eine Rolle spielt, indem sie (oder der Bruder der jungen Frau) sie auf den Stein treten lässt (vgl. z. B. Gobh. 2, 2, 3). Dass der Mutter das *upasaṃgrahaṇa* gebührt, ist oben S. 560 erwähnt. Dazu füge ich noch, dass die Schmähung der Mutter höher bestraft wird, als die der Tochter oder Schwester (Vi. 5, 34).

Neben dem Vater hat die Mutter ein Wort mitzureden bei der Adoption (s. LEIST, AJG. 104). Ebenso macht in der bekannten Geschichte von Çunaḥçepa, wo es sich um den Verkauf eines Sohnes handelt, auch die Mutter ihr Recht geltend.

Wichtiger als diese und ähnliche Einzelheiten, die etwa noch beigebracht werden könnten, ist die Frage, ob die Inder dem Vater oder der Mutter die höchste Ehrenstellung zugewiesen haben. Man wird wohl sagen müssen, dass es in dieser Beziehung zu einer festen Lehre nicht gekommen ist. Vater, Mutter und Lehrer werden auf eine Linie gestellt, z. B. *trayaḥ purushasyātiguravo bhavanti pitā mātācāryaç ca* drei höchste Respectspersonen giebt es für den Menschen: Vater, Mutter, Meister Vi. 31, 1—2. An anderen Stellen schwankt man zwischen dem geistlichen Vater (dem Meister) und der Mutter: *ācāryaḥ çreshṭho gurūṇām, mātety eke* der Meister ist der vornehmste unter den Respectspersonen, die Mutter, sagen einige Gaut. 2, 51. Am stärksten wird die Mutter hervorgehoben in einem Verse, der sich Vas. 13, 48 und Manu 2, 145 findet:

upādhyāyān daçācārya ācāryāṇāṃ çataṃ pitā
sahasraṃ tu pitṝn mātā gauraveṇāti ricyate

»in Bezug auf Ansehen (Eigenschaft eines Guru) übertrifft der Meister zehn Unterlehrer, der Vater hundert Meister, die Mutter tausend Väter«. Bei der Aufzählung geht der Vater bald der Mutter voran, bald folgt er ihr. So findet sich z. B. ÇB. 2, 5, 1, 18 *pitā mātā yāj jāyate* »Vater, Mutter, Kind«. Bei der Vermählung äussert sich nach Çāṅkh. Gṛhy. 1, 9 der Mann: *agnir janitā sa me 'mūṃ jāyāṃ dadātu, somo janimānt sa māmuyā janimantaṃ karotu, pūshā jñātimānt*

sa mámushyai pitrā mātrā bhratṛbhir jñātimantaṃ karotu »Agni ist der Zeuger, er gebe mir diese *jāyā*; Soma ist weiberreich, er mache mich durch diese mit einer *jani* versehen; Pūshan ist verwandtenreich, er mache mich durch den Vater, die Mutter, die Brüder dieser Frau verwandtenreich«. Chānd. Up. 7, 15, 2 findet sich die Reihenfolge *pitar mātar bhrātar svasar* (denen man kein hartes Wort sagen soll). In anderen Fällen steht die Mutter voran, und zwar lässt sich wohl ÇB. 14, 6, 10, 5 ein Grund angeben, wo es heisst *yáthā mātṛmán pitṛmán ācāryaván bruyāt* (einer spricht so) wie jemand sprechen würde, der mit Mutter, Vater, Meister versehen ist, d. h. wie einer, der den gewöhnlichen Unterricht, und diesen in der gewöhnlichen Reihenfolge bei der Mutter, dem Vater, dem Lehrer gehabt hat. In anderen Stellen scheint ein solcher Grund der Voranstellung nicht vorzuliegen (doch vgl. S. 578), z. B. Ap. Dh. 1, 4, 14, 6 *mātari pitary ācāryavac chuçrūshā* »der Mutter und dem Vater soll man gehorchen wie dem Meister« (vgl. 1, 3, 10, 4, wo auch die Reihenfolge *mātā pitā ācāryaḥ* erscheint). Ebenso wird bei der Wahl zu Priestern und bei der Verheirathung mehrfach gesagt, dass jemand *mātṛtaḥ pitṛtaḥ* bestimmte Verwandte haben müsse.

Eine besondere Bewandtniss hat es mit der Thatsache, dass in dem Dandva-Compositum für »Vater und Mutter« das Wort »Mutter« regelrecht voransteht, also *mātāpitarau*. Man kann aus dieser Stellung auf einen Vorrang der Mutter so wenig schliessen, wie aus *strīpuṅsáu* »männliches und weibliches Wesen« auf einen Vorrang des weiblichen Geschlechts überhaupt. Der Grund der Voranstellung ist vielmehr ein grammatischer. Das Masculinum als genus potius giebt dem Compositum regelrecht das geschlechtliche Gepräge, und da es nun peinlich wäre, wenn ein masculinisches Gesammtwort einen entschieden femininalen Ausgang hätte (was der Fall sein würde, wenn *mātar strī* u. ähnl. Worte am Ende ständen), so kommen die führenden Masculina ans Ende. Man hat also *mātāpitarau* nicht, wie es wohl zu geschehen pflegt, durch »Mutter und Vater«, sondern durch »Vater und Mutter« zu übersetzen. Composita gleicher Prägung sind *jāyāpati* Ehemann und Ehefrau, *patnīyajamānau* der Opferer und seine Gattin Çāñkh. Çr. 4, 1, 1, *dhenvanaḍuhau* Stier und Kuh, während *vaçā*, was leicht in die *a*-Declination übergeführt werden kann, am Ende steht in *ukshavaçáu* (Verf. Altind. Synt. 57). Wo aber gleich-

geschlechtige Wörter, welche Personen verschiedenen Ranges bezeichnen, zu einem Dvandva zusammentreten, scheint der Vornehmere voranzustehen, z. B. *devamanushyâḥ* Götter und Menschen, *pitâputrâḥ* Vater und Sohn[1]).

Es ist nicht unmöglich, dass die Stellung in den Dvandva's bei der Anordnung von *mâtṛtas pitṛtas* und ähnlichen Wendungen vorgeschwebt hat.

Aus allem diesem ergiebt sich, dass von einem regelmässigen Vorrang der Mutter vor dem Vater nicht die Rede sein kann. Wo ein solcher auftritt, bezieht er sich natürlich nicht auf das Gebiet des Handelns — denn das *κράτος* gehört in Indien ebenso dem Manne, wie in Griechenland und anderswo — sondern beschränkt sich auf das Reich der Empfindung.

Vorrang des älteren Bruders.

Wir haben bereits gesehen, dass die älteren Geschwister wie die Eltern zu grüssen sind, und dass namentlich der älteste Bruder eine hohe Ehrenstellung einnimmt. Dies zeigt sich besonders auch in den Vorschriften über die Reihenfolge im Heirathen. Es wird auf das Strengste eingeschärft, dass kein jüngerer Bruder vor dem älteren (oder ältesten?) heirathen soll, und ebenso dass bei der Verheirathung der Töchter die entsprechende Regel befolgt werden soll. Ich stelle im Folgenden zusammen, was ich in den Quellen gefunden habe, und zwar führe ich zuerst die Hauptstellen an, und erörtere dann die in denselben vorkommenden Kunstausdrücke.

1. Die Stellen sind die folgenden:

a) Die älteste Erwähnung dieser Sitte findet sich AV. 6, 112, 3, wo ein *pârivitta*, einer dem ein anderer im Heirathen zuvor gekommen ist, erwähnt wird. LUDWIG 3, 469 meint, dass wohl *parivettâ* zu lesen sei, und erklärt: »*der bruder der vor einem älteren geheiratet hat, oder (so der text) der ältere der den jüngeren früher hat heiraten laszen, hat dadurch trockenheit verursacht. Er wird gebunden, seine frau, sein kind, bis der regen ihn erlöst*«. Doch ist diese Auffassung

1) Eine Ausnahme bildet *çûdrâryâu* ein Vaiçya und ein Çûdra. Die ganze Frage (zu der in meiner Altind. Synt. 56 und 94 einiges Material beigebracht ist) verdient eine besondere Untersuchung.

des Liedes unsicher. Dasselbe wird also im Folgenden nicht mehr erwähnt.

b) Eine zweite Stelle findet sich VS. 30, wo eine sonderbare Liste von Opfermenschen aufgestellt wird, welche allerhand wirklichen oder ersonnenen Gottheiten zugewiesen werden (vgl. Weber, Ind. Streifen 1, 76 ff.). Darin heisst es Vers 9: *párivittaṃ nirṛtyai parivividānám árāddhyā edidhishuḥpatiṃ nishkṛtyai* was nach dem Commentar heisst: »einen dem sein jüngster Bruder im Heirathen zuvorgekommen ist der Nirṛti, einen der vor dem ältesten geheirathet hat der Arāddhi«.

c) MS. 4, 1, 9 wird erzählt, dass die Götter Wesen suchten, an welchen sie das Blutige (*krūrám*) des Opfers abwischen, oder wie wir sagen würden, auf welche sie die Schuld übertragen könnten (vgl. meine Verbesserungen zu der Stelle im Festgruss an Böhtlingk S. 23). Dabei heisst es am Schluss: *sū́ryābhyudite tè 'mṛjanta* (*yáṃ suptáṃ sū́ryo 'bhyudéti*), *sū́ryābhyuditaḥ sū́ryābhinimrukte, sū́ryābhinimruktaḥ çyāvádati, çyāvádan kunakhíni, kunakhy àgredadhúshi, agredadhúḥ parivitté, parivittáḥ parivividāné, parivividānó vīraháṇi, vīrahá bhrūṇaháni, bhrūṇahánam éno nā́ty eti*[1]) »sie übertrugen es auf einen vom Sonnenaufgang überraschten, dieser auf einen vom Sonnenuntergang überraschten, dieser auf einen braunzähnigen, dieser auf einen mit schlechten Nägeln, dieser auf einen *agredadhús*, dieser auf einen *parivittá*, dieser auf einen *parivividāná*, dieser auf einen Mannschläger dieser auf einen Brahmanenschläger. Ueber den Brahmanenschläger geht die Schuld nicht hinüber«.

d) Die Stelle aus dem Kāṭhakam die v. Schröder hierzu anführt, lautet in dem Berliner Manuscript (nach einer Abschrift Reuter's und mit stillschweigender Verbesserung einiger Fehler): *sūryābhyuditaḥ sūryābhinimrukte, sūryābhinimruktaḥ kunakhini, kunakhī çyāvadati, çyāvadan parivitte, parivittaḥ parivividāne, parivividāno 'gredidhishau, agredidhishur didhishūpatau, didhishūpatir vīraháṇi, vīrahā brahmahani, brahmahā bhrūṇahani, bhrūṇahanam eno nātyeti.*

e) Die ebenda angezogene Stelle aus Kapishṭhala-Saṃhitā lautet nach Kielhorn's freundlicher Mitteilung (mit Weglassung der Accente): *kunashī çāvadati çāvadaṃ parivitve parivitaḥ parivivi-*

1) Der Satz, den ich eingeklammert habe, hat vielleicht nicht ursprünglich zum Texte gehört. Die Interpunction bei v. Schröder zerstört den Sinn.

dāno agredadhishṭhagredadhishur dadhishkuyatau dadhishkuyati vīrahaṇi virahā brahmajye vrūṇahani brūṇahanam eno nāyeti, woraus sich herstellen lässt: *kunakhī çyāvadati, çyāvadan parivitte, parivittaḥ parividāne, parivividāno 'gredadhishau, agredadhishur dadhishūpatau, dadhishūpatir vīrahaṇi, vīrahā brahmajye, brahmajyo bhrūṇahani, bhrūṇahanam eno nātyeti.*

f) TB. 3, 2, 8, 11 *té devā́ āpyéshv amṛjata, āpyā́ amṛjata sū́ryābhyudite, sū́ryābhyuditaḥ sū́ryābhinimrukte, sū́ryābhinimruktaḥ kunakhíni, kunakhī́ çyāvádati, çyāvádann agradidhisháu, agradidhishū́ḥ parivitté, parivittó vīraháṇi, vīrahā́ brahmaháṇi, tád brahmaháṇam nā́ty acyavata.*

g) Eine ähnliche Liste findet sich Ap. Çr. 9, 12, 11, wo eine Bussopferhandlung vorgeschrieben wird für den *abhinimrukta-abhyudita-paryāhita-parīshṭa-parivitta-parivinna-parivividāna*, und in folgenden Stellen der Rechtsbücher:

h) Ap. Dh. 2, 5, 12, 22, wo als unrein angeführt werden *abhinimrukta-abhyudita-kunakhi-çyāvada-agredidhishu-didhishūpati-paryāhita-parīshṭa-parivitta-parivinna-parivividāna.*

i) Gaut. 15, 16, wo unter den nicht beim Çrāddha zu Bewirthenden genannt werden: *vīraha-agredidhishū-didhishūpati*, und 18: *parivitta-parivettṛ-paryāhita-paryādhātṛ.*

Vas. 1, 18, wo als *enasvinaḥ* bezeichnet werden: *sūryābhyuditaḥ, sūryābhinimruktaḥ, kunakhī, çyāvadantaḥ, parivittiḥ, parivettā, agredidhishūḥ, didhishūpatiḥ, vīrahā, brahmajyaḥ* (so zu l.). Eine andere Stelle aus Vas. und aus dem Mhbh. s. im Verlauf.

2. Besprechung der in diesen Stellen vorkommenden Kunstausdrücke.

a) *paryāhita* und *paryādhātar* (Gaut.): Ueber *paryādhātar* bemerkt der Commentar zu Ap. Dh. 2, 5, 12, 22: *jyeshṭhe tv akṛtādhāne kṛtādhānaḥ kanishṭhaḥ paryādhātā* »der jüngste, welcher das *ādhāna* vollzogen hat, obwohl der älteste es nicht gethan hat, heisst *paryādhātar*«. Der *paryāhita* ist der passiv betheiligte älteste Bruder. Dabei fällt uns in diesen und den analogen Fällen auf, dass nur der jüngste und älteste betheiligt sein sollen. Wir dürfen vielleicht den jüngeren und älteren an die Stelle setzen. Unter dem *ādhāna* ist die mit der Errichtung eines neuen Hausstandes verbundene Anlegung des Hausherrn-Feuers (*gārhapatya*) zu verstehen, aus welchem sämmtliche Opferfeuer zu entnehmen sind, und welches von seiner

ersten Anlegung an stetig zu unterhalten ist. Vielleicht gehört in diesen Zusammenhang auch der *agredadhús* der MS. Ich sehe in *dadhús* das Part. perf. act. von *dhā*, und erkläre ihn als denjenigen, der das Feuer zuerst angelegt hat. Es liegt ja freilich nahe, ihn vielmehr mit dem *agredidhishu* zusammenzubringen, aber ich vermag das grammatische Bedenken dabei nicht zu überwinden.

b) *parīshṭa* und *pariyashṭar*. Der *parīshṭa* ist derjenige, dem ein jüngerer Bruder beim Bringen des Somaopfers zuvorgekommen ist, *pariyashṭar* ist der übergreifende jüngere Bruder. Doch ist das letztere Wort nur Ap. Dh. 2, 5, 12, 22 (in Bühler's Text als abweichende Lesart) überliefert. Das Somaopfer ist jährlich einmal zu bringen und wird von mir hier erwähnt, weil die Darbringung desselben als eine Familienpflicht gilt. Denn die Unterlassung des Somatrinkens Seitens des Grossvaters wirkt noch nachtheilig auf den Enkel.

c) Die von *vid* mit *pári* gebildeten Wörter.

Ich bespreche zuerst die Participia *párivitta* (*parivittá* betont in MS. und TS.) *parivinna parivividānā́*. Die erste und dritte Form erscheinen zusammen in VS. und MS., alle drei in Açv. Çr. und Dh. Die Bedeutung von *parivividānā́* ist insofern klar, als es als mediale Form jemand bezeichnen muss, der etwas für sich mit Uebergehung eines anderen in Anspruch genommen hat. Dass dieses etwas eine Frau ist, folgt mit Sicherheit aus dem Text von Vas. 20, 8, der unten zu erörtern ist. So fasst es auch der Commentar zu Ap. Çr., wogegen der Commentar zu Ap. Dh. darunter einen jüngsten Bruder versteht, der einen Erbantheil mit Uebergehung des ältesten in Anspruch nimmt. Dieses Schwanken stammt her von der Schwierigkeit, einen Unterschied zwischen *parivitta* und *parivinna* zu finden. Wo *parivitta* allein neben *parivividāna* erscheint, wird man sofort geneigt sein, es als den bei der Heirath übergangenen aufzufassen, und da *parivinna* Mhbh. 12, 6108 sicher sich auf einen bei der Hochzeit, nicht einen bei der Erbschaft übergangenen bezieht, so wird man die beiden Wörter als gleichbedeutend betrachten, worauf auch ihre Form führt. Nun aber erscheinen sie in Ap. Çr. und Ap. Dh. zusammen, und es ist daher nicht zu verwundern, dass der Commentator des einen Textes (Çr.) an die Uebergehung bei der Hochzeit, der andere bei der Erbschaft denkt (*jyeshṭhe çāgr-*

hītabhāge kanishṭho bhāgaṃ gṛhṇāti sa parivividānaḥ parivinna itaraḥ). Ueber diese Meinungsverschiedenheit mit Sicherheit zu entscheiden, sind wir nicht in der Lage. Mir ist es das Wahrscheinlichste, dass die beiden Wörter gleichbedeutend sind, und also ihr Nebeneinanderstehen in den beiden Apastamba-Texten auf Irrthum beruht.

Die substantivischen Wörter, die von *pári-vid* abgeleitet sind, sind dem Sinne nach deutlich. Dem alten *parivittá* entspricht bei Vas. und Manu *parivitti*, z. B. Manu 171.

> *dārāgnihotrasaṃyogaṃ kurute yo 'graje sthite*
> *parivettā sa vijñeyaḥ parivittis tu pūrvajaḥ*

»wer ein Weib nimmt und das Agnihotra vollzieht, während der vorher Geborene (noch als unbeweibter) vorhanden ist, der ist für einen *parivettar* zu erkennen, der Aeltere aber für einen *parivitti*«. *parivettar* ist bei Gaut. und im Epos belegt, bei Yājñavalkya findet sich dafür auch *parivindaka* und *parivedaka*.

Merkwürdig ist eine Stelle des Mhbh. (12, 6108), in welcher die Bezeichnungen *parivittiḥ* und *parivettar* nicht auf den übergangenen und übergehenden Bruder, sondern auf die Väter des jungen Mannes und der jungen Frau gehen:

> *parivittiḥ parivettā yā caiva parividyate*
> *pāṇigrahas tv adharmeṇa sarve te patitāḥ smṛtāḥ*
> *careyuḥ sarva evaite vīrahā yad vrataṃ caret*
> *cāndrāyaṇaṃ caren māsaṃ kṛcchraṃ vā pāpaçuddhaye*
> *parivettā prayacheta parivinnāya tāṃ snushām*
> *jyeshṭhena tv abhyanujñāto yavīyān apy anantaram*

»der *parivitti* und der *parivettar* und diejenige, welche übergangen wird, und der zu Unrecht Heirathende, die alle werden als Gefallene bezeichnet. Sie alle sollen dieselbe Busse vollziehen, wie der Mannschläger, entweder einen Monat lang die *Cāndrāyaṇa*-Busse oder die *Kṛcchra*-Busse zum Zweck der Reinigung vom Bösen. Der *parivettar* übergebe dem *parivinna* die Schwiegertochter, und auch der jüngere sofort, wenn er von dem ältesten aufgefordert ist«. Dass der *parivettar* der Vater des Uebergehenden, der *parivinna* der Vater der betheiligten jungen Frau ist, ist klar. Man hat offenbar an Verhältnisse zu denken, wo die väterliche Gewalt auch die Verheirathung

des Sohnes umschloss. Der letzte Satz scheint dagegen auf selbstständig heirathende Männer zu gehen.

d) *agredidhishu* und *didhishūpati*.

Ap. Dh. 2, 5, 12, 22 findet sich im Compositum das Paar *agredidhishudidhishūpati*, dagegen Gaut. 15, 16 *agredidhishūdi°*, und Vas. 1, 18 *agredidhishūr didhishūpatiḥ*. Es lässt sich also aus den Rechtsbüchern (wenigstens für den der die handschriftlichen Verhältnisse nicht genau kennt) nicht ermitteln, ob das erste Wort kurzes oder langes *u* hat. Für die Kürze geben die Entscheidung die oben angeführten Stellen aus Kāṭh. und Mhbh. 12, 1210, und damit stimmt auch, wie sich zeigen wird, die Grammatik überein. Die Abweichung in *agradidhishu* (TB.) ist für den Sinn ohne Belang, ebenso ist es gleichgültig, wenn statt *didhishu* die Nebenform *dadhishu* erscheint (Kap. S.).

Ueber die Bedeutung der beiden Wörter sagt der Commentar zu Ap. Dh., dass *agredidhishuḥ* ein Mann sei, der die jüngste Schwester zum Weibe nimmt, obgleich die älteste noch unverheirathet ist, *didhishūpatiḥ* derjenige, der diese letztere heirathet (*jyeshṭhāyām anūḍhāyāṃ pūrvaṃ kanishṭhāyā voḍhāgredidishuḥ, paçcād itarasyā voḍhā didhishūpatiḥ*). Es ist klar, dass diese Auffassung in den Zusammenhang, in welchem die Wörter erscheinen, durchaus passt, und da ausserdem die Form zu der Bedeutung stimmt, so stehe ich nicht an, dem Commentator beizutreten. Im Einzelnen verhält es sich danach so:

In *agredidhishu* ist *didhishu* das schon im Veda belegte Wort »Freier«, und *agred°* ist also ein »Vorfreier« d. h. einer der ein Mädchen freit, um das er noch nicht freien sollte, weil die ältere Schwester desselben noch nicht vergeben ist.

In *didhishūpati* muss *didhishū* »die Freiende« bedeuten. Die Ueberlieferung, welche man bei BÖHTLINGK-ROTH nachsehe, sieht darin erstens eine zum zweiten Male verheirathete Frau, und zweitens dasselbe wie wir. An eine wiederverheirathete Wittwe könnte man wohl denken, da ja, wie wir oben gesehen haben, eine zum zweiten Mal heirathende Frau selbst über sich verfügt, oder doch bei ihrer Verheirathung mitzusprechen hat, so dass sie ganz gut als Freierin bezeichnet werden kann, und es liegt nahe, diese Bedeutung Manu 3, 173 zu finden, wo es heisst:

bhrātur mṛtasya bhāryāyām yo 'nurajyeta kāmataḥ
dharmeṇāpi niyuktāyām sa jñeyo didhishūpatiḥ

»wer sich mit Leidenschaft verliebt in die Gattin seines verstorbenen Bruders, auch wenn sie ihm nach Recht überwiesen worden ist, von dem wisse man, dass er ein *didhishūpati* ist«. Es ist hier die Rede von der Ueberweisung (*niyoga*) der kinderlosen Wittwe an den Bruder ihres verstorbenen Mannes, um für diesen einen Sohn zu zeugen. Bei diesem Verkehr soll jede Liebesleidenschaft ausgeschlossen, die Zeugung eines Sohnes vielmehr als ernste Pflicht angesehen werden (vgl. LEIST, AJG. 106). Hierbei ist nun *didhishū* in der That eine Wittwe, aber es handelt sich nicht um einen *pati* im eigentlichen Sinne des Wortes, da der Zeugungshelfer ja auch selbst verheirathet sein kann. Es liegt desshalb wohl näher zu übersetzen: »der soll dieselbe Nichtachtung geniessen wie ein *didhishūpati*« (in dem von mir angenommenen Sinne). Das mag nun sein, wie es will. Zuzugeben ist jedenfalls, dass *didhishū* Wittwe heissen kann. Ebenso gut lässt sich aber auch die von mir vorgezogene Bedeutung aus der Urbedeutung ableiten. Denn wir lernen aus Vi. 24, 40 (einer Stelle, die ich nicht ganz anführe, weil für mich eine Textschwierigkeit bestehen bleibt), dass ein Mädchen, wenn der Vater sie zu lange unverheirathet im Hause behalten hat, selbst wählen kann (*kuryāt svayaṃvaram*). Somit wäre eine übergangene ältere Schwester ganz wohl als *dishidhū* zu bezeichnen. Dass aber dieser Sinn hier wirklich gemeint ist, folgt theils aus der unten zu erörternden Stelle bei Vas., die nur unter dieser Voraussetzung einen Sinn giebt, theils aus dem Umstande, dass sich bei dieser Annahme auch das Fem. *agredidhishū* erklärt, welches in dem Comp. *agredidhishūpatiḥ* bei Vas. (s. unten) und Manu 3, 160 vorliegt. Wenn *didhishū* die Freierin ist, so ist *agredidhishū* die Vorfreierin, das heisst die jüngere Schwester, welche sich zum Heirathen drängt, ehe sie an der Reihe ist. Der Gatte derselben ist dann dieselbe Person wie der *agredidhishu*, was zu dem Gebrauch vollkommen passt[1]).

Ich weiche also von BÖHTLINGK insoweit ab, als ich unter *agredidhishu* die für Gaut. aufgestellte Bedeutung streichen würde,

---

1) Auf *edidhishuḥpati* der VS. ist hierbei keine Rücksicht genommen, weil die Form offenbar verderbt ist.

und unter *didhishūpati* No. 1. Wenn BÖHTLINGK unter *agredidhishu* noch bemerkt: »angeblich ein Vater, der eine jüngere Tochter vor einer älteren verheirathet«, eine Angabe, die auf den Scholiasten zu Mhbh. 12, 1211 zurückgeht (vgl. die Nachträge zum grossen Wörterbuch), so liegt in der Stelle des Mhbh. (wo statt des Compositums mit *pati* ein solches mit *upapati* Nebengatte, also *didhishūpapati* steht) nichts, was zu dieser Bedeutungsansetzung veranlasste. Sie steht freilich in einem Zusammenhang mit der gleichen Beziehung auf den Vater im Mhbh., die wir bei *parivinna* gefunden haben. Will man sie festhalten, so müsste man annehmen, dass die Bezeichnung zuerst auf den Heirather gegangen und dann auf dessen Vater übertragen wäre.

Die genannten Personen nun erscheinen, wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, als mit einem Makel behaftet. Sie tragen eine Verschuldung (*enas*) an sich, und sind deshalb geeignet, dass *enas* auf sie übertragen werde. Sie haben ein Bussopfer oder eine sonstige Busshandlung auf sich zu nehmen. Sie sind zu dem Familienmahl, welches zur Erinnerung an die Verstorbenen veranstaltet wird, dem Çrāddha, nicht einzuladen (vgl. darüber LEIST AJG. 205), sie kommen nach Baudh. und Manu in die Hölle. Von besonderem Interesse sind die Busshandlungen nach Vas. 20, 7 ff.: *parivittiḥ kṛchraṃ dvādaçarātraṃ caritvā niviçeta tāṃ caivopayachet. atha parivididānaḥ kṛcchrātikṛcchrau caritvā tasmai dattvā punar niviçeta tāṃ caivopayachet. agredidhishūpatiḥ kṛcchraṃ dvādaçarātraṃ caritvā niviçeta tāṃ copayachet. didhishūpatiḥ kṛcchrātikṛcchrau caritvā tasmai dattvā punar niviçet* (lies *niviçeta*). Ich übersetze im Einklang mit dem Scholiasten und BÜHLER: »der *parivitti* begehe eine zwölftägige *kṛcchra*-Busse und nehme sie (die Frau, welche sein jüngerer Bruder geheirathet hat). Aber der *parividāna* begehe eine *kṛcchra*- und *atikṛcchra*-Busse, gebe sie (seine Frau) ihm (dem älteren) Bruder, gründe von neuem ein Hauswesen und nehme eben dieselbe (also der jüngere hat die Frau anzubieten, der ältere sie scheinbar zu nehmen, aber wieder zurückzugeben). Der *agredidhishūpati* begehe eine zwölftägige *kṛcchra*-Busse, gründe ein Hauswesen und nehme sie (die jüngere Schwester ist natürlich Niemand zu geben, da Niemand auf sie Anspruch hatte). Der *didhishūpati* begehe eine *kṛcchra*- und *atikṛcchra*-Busse, gebe sie ihm (dem Manne

der jüngeren, der ja eigentlich die ältere hätte heirathen müssen, empfange sie wieder von ihm zurück) und gründe wieder ein Hauswesen«. Das besagt also, dass die Ehen eigentlich alle ungültig sind, und also eine neue Handlung nöthig ist, um sie gültig zu machen.

Zum Schluss bemerke ich noch, dass ausser den genannten nächstbetheiligten Personen auch noch das Mädchen, das übergangen wird, ihr Vater und der bei einer solchen fehlerhaften Hochzeit handelnde Priester in Schuld verfallen (vgl. oben die aus Mhbh. citirte Stelle, Baudh. 2, 1, 1, 39, Manu 3, 172).

Ehrenstellung des Vatersbruders und Mutterbruders.

Ich habe in dem Abschnitt über die Grussordnung gezeigt, dass die Frau des *pitṛvya* die geehrteste aller weiblichen Verwandten ist, so dass man auch auf eine besonders angesehene Stellung des *pitṛvya* zu schliessen hat. Ferner habe ich bei der Lehre von der Unreinheit darauf aufmerksam gemacht, dass für den *pitṛvya* eine Unreinheitszeit von zehn Tagen, für den *mātula* nur eine solche von drei Tagen gilt. Überall, wo in den älteren Rechtsbüchern die beiden genannt werden, hat der *pitṛvya* den Vortritt. Dieselbe Beobachtung macht auch HOPKINS S. 141 Anm. Zugleich bemerkt er, dass im Epos sich die Person des Mutterbruders entschieden in den Vordergrund drängt. »In der Schlacht z. B. ist es jedesmal der Mutterbruder, den der in Gefahr befindliche Krieger, nächst seinem Vater und Bruder, zuerst zu Hilfe ruft«. »*In fact, the mother's brother is the one prominent uncle*«. HOPKINS bemerkt weiter, dass Manu (der ja jünger ist als Gautama u. s. w.) diesen Standpunkt des Epos zu theilen scheine (bei ihm fehlt gelegentlich der *pitṛvya*, wo man ihn vor dem *mātula* erwartete, s. oben S. 568), und dass die jüngeren epischen Gedichte, die Purāṇa, noch weiter gehen, als das ältere Epos. So führt er an, dass in einem Purāṇa eine Liste von Guru's vorkomme, in welcher der Mutterbruder erscheint, der Vatersbruder aber fehlt. Wie diese Veränderung in der Stellung des Mutterbruders sich in Indien vollzogen habe, ist schwer mit Sicherheit zu sagen. HOPKINS stellt zur Erwägung, ob die Veränderung eine rein linguistische sei, so dass nur das Wort *pitṛvya*

durch das Wort *mātula* verdrängt worden sei. So sehen wir ja, kann man in seinem Sinne hinzufügen, im Französischen den *patruus* durch den *avunculus* völlig verdrängt, ohne dass wir beobachten könnten, dass der Bruder der Mutter in Frankreich eine besonders hervorragende Rolle spielte. Haben wir doch überhaupt gesehen, dass eine Neigung besteht, die verschiedenen, aber vergleichbaren Verwandtschaftsverhältnisse in ein Wort zu fassen (s. z. B. Schwiegervater u. s. w.). Bei der Wahl des einen Wortes, welches für zwei ursprünglich vorhandene eintritt, können sprachliche Gründe entscheiden. So mag z. B. im Französischen *patruus* äusserlich mit *pater* zusammengefallen und darum unbrauchbar geworden sein. Im Indischen aber scheint etwas Derartiges nicht vorzuliegen. Und ausserdem muss man doch bedenken, dass der *mātula* den *pitṛvya* nicht wohl hätte aufsaugen können, wenn er stets in der altüberlieferten tieferen Stellung ihm gegenüber geblieben wäre. Ich glaube also, dass man die andere Alternative, welche HOPKINS andeutet, annehmen muss, die nämlich, dass das Vorrücken des *mātula* auf veränderten gesellschaftlichen Einrichtungen und Anschauungen beruht. Diese Veränderungen lassen sich nun wieder vermuthungsweise auf verschiedene Gründe zurückführen. Man kann annehmen, dass die Inder im Laufe ihrer Entwickelung mit Völkern in Berührung kamen, in deren Einrichtungen der Mutterbruder eine hervorragende Rolle spielte, und dass sie von diesen beeinflusst wurden. Indessen es fehlt an einem Nachweis für die Wirklichkeit dieser an sich möglichen Annahme. Wir werden wohl vorauszusetzen haben, dass die genannte Entwickelung sich auf den ursprünglichen arischen Grundlagen vollzog. Der *patruus* war nach der alten Familienordnung (wenn wir den Grossvater als gestorben annehmen) neben dem Vater und etwa dem ältesten Bruder für die Kinder die höchste Respectsperson. Ihre Phantasie wird ihn in Indien mit ähnlichen Zügen ausgestattet haben, wie in Rom. Daneben stand der »Gönner«, der *avunculus*, welcher eben weil er keine Rechte geltend zu machen hatte, den Kindern gemüthlich näher treten mochte. Es war nicht unnatürlich, dass, je mehr das Zusammenleben und Zusammenhalten der alten Familie sich lockerte, der Gönner aus dem Geschlecht der Mutter in eine immer bedeutendere Stellung aufrückte. Man sieht, dass an dieser Entwickelung noch

manches hypothetisch bleibt, aber vollkommen sicher ist das Eine, dass der *avunculus* seine hervorragende Stellung erst im indischen Mittelalter errungen hat. Damit treten denn auch die Ausführungen von BACHOFEN Ant. Br. 2, 188 ff. in die rechte Beleuchtung. Seine Citate aus dem Epos, betreffend die Stellung des *avunculus*, würden, falls es dessen bedürfte, die Angaben von HOPKINS unterstützen können, aber sie sind völlig ungeeignet zu erweisen, was BACHOFEN erweisen möchte, nämlich das hohe Alter der Ehrenstellung des *avunculus*. Gerade in dem indischen Alterthum hat derselbe diese Stellung nicht.

Zum Schluss fasse ich die wesentlichen Ergebnisse des sachlichen Theils kurz zusammen. Hinsichtlich der ehelichen Verhältnisse im alten Indien hat sich gezeigt, dass Polygamie zwar vorhanden war, aber doch nicht in dem Sinne, dass ein Mann eine Anzahl gleichberechtigter Frauen gehabt hätte. Eine derselben war die Hauptfrau. Nur sie war die Genossin der Opfer. Es ist wahrscheinlich, dass in derjenigen Periode der Urzeit, welche in dieser ganzen Schrift allein in's Auge gefasst ist, die Dinge nicht wesentlich anders lagen. Polyandrie ist in Indien wohl vorgekommen, es liegt aber kein Grund zu der Annahme vor, dass sie aus proethnischen Zeiten überliefert sei. Der Mann war gegenüber der Frau nicht in der Weise, wie wir es jetzt für geboten halten, zu ehelicher Treue verpflichtet, wohl aber die Frau dem Manne gegenüber. Wieweit dieser Verpflichtung thatsächlich nachgekommen worden ist, darüber lässt sich schwerlich mehr ein Urtheil gewinnen. Dass aber der Gedanke, die Frau gehöre allein ihrem Manne und keinem anderen, in den Anschauungen der Inder lebte und in ihren Einrichtungen zum Ausdruck kam, glaube ich gezeigt zu haben (S. 545—553). Nirgends haben sich in dem Indischen Alterthum Spuren gefunden, welche darauf schliessen liessen, dass in der Urzeit die Frau ein Gemeinbesitz mehrerer Männer gewesen sei.

Das folgende Capitel handelt über die Rangverhältnisse innerhalb der Familie. Die Beobachtung, welche man bei unserem eigenen Volke macht, dass wir durch die Generationen zurückschreitend auf ein immer festeres Gefüge innerhalb der Familie, und ein immer

härteres Cerimoniell innerhalb der Gesellschaft stossen, bestätigt sich auch bei den Indern. Um von dieser Thatsache eine Vorstellung zu geben, habe ich die Grussordnung, die Bewirthung des geehrten Besuchers mit der süssen Speise, und die bei dem Tode von Verwandten eintretende Unreinheit besprochen. Dabei hat sich für die Stellung der einzelnen Familienmitglieder das Folgende ergeben. *Vater* und *Mutter* sind für die Kinder die am meisten geehrten Respectspersonen, die Mutter in höherem Grade, als es z. B. in Attika der Fall gewesen zu sein scheint. Auf der andern Seite hat sich aber keine Hindeutung auf Urzustände gefunden, in welchen die Frau diejenige Stellung gehabt hätte, welche ihr innerhalb der »Mutterfamilie« zugewiesen wird. Den Eltern zunächst stehen innerhalb des engsten Familienkreises die *älteren Geschwister*, insbesondere der älteste *Bruder*. Ueber die Stellung der *Grosseltern* wird uns kaum etwas gemeldet. Es ist anzunehmen, dass da, wo ein Wohnenbleiben auf demselben Gut stattfand — und das wird der gewöhnliche Fall gewesen sein — die Grosseltern keine geringere Ehrenstellung hatten als die Eltern selbst, so dass die für die Eltern geltenden Regeln auch für die Grosseltern gelten mochten. Die Stellung zunächst den Eltern nimmt der *Bruder des Vaters* ein. Alle durch die Abstammung von demselben Vater, Grossvater oder Urgrossvater Verbundenen sind die *Verwandten* im engeren Sinne, die Sapiṇḍa's. Bei dem Tode eines solchen wird seine Familie für zehn Tage unrein. Dagegen bei dem Tode der nächsten Verwandten der Mutter dauert die Unreinheitsfrist nur drei Tage. Zu diesen nächsten Verwandten gehört natürlich der *Bruder der Mutter*. Ueber ihn ist zum Schluss gehandelt und gezeigt worden, dass er in die Ehrenstellung, in der wir ihn im indischen Mittelalter finden, erst im Laufe der Zeit aufgerückt ist. Ich füge hinzu, dass wir eine analoge Entwickelung bei den Germanen finden, bei denen nach der bekannten Stelle des Tacitus zwar das Erbrecht sich noch innerhalb der Verwandtschaft durch den Mannesstamm hält, aber der Bruder der Mutter den Kindern gemüthlich schon ebenso nahe gerückt war, wie im indischen Mittelalter.

Nachwort
statt der Vorrede.

Die vorliegende Schrift erhebt nicht den Anspruch darauf, die Untersuchungen über die sprachliche Form der indogermanischen Verwandtschaftsnamen weiter zu führen. Es lag mir vielmehr daran, die durch die Sprachwissenschaft festgestellten Thatsachen zu sammeln, sie mit dem, was die geschichtliche Ueberlieferung bietet, zusammen zu halten, und aus diesem Thatbestand zu schliessen, wie in der Urzeit der Zustand der Familie gewesen sein möge. Es hat sich dabei (um nur etwas von dem Wichtigsten an dieser Stelle hervorzuheben) herausgestellt, dass in der Urzeit, wie ich sie hier verstanden wissen will (vgl. S. 392 ff.), ein Mann nur eine Frau, oder doch nur eine Hauptfrau hatte, und dass der Mann als der Herr im Hause angesehen wurde. Ferner hat sich gezeigt, dass die Familien der verheiratheten Söhne mit der Familie des Vaters im engsten Verbande standen, meistens wohl mit ihr räumlich vereinigt blieben. Wenn einer von den Söhnen eine Frau nahm, so trat diese aus ihrer Familie aus und in die Gesammtfamilie ihres Mannes über[1]). Sie

1) Ich ergreife diese Gelegenheit, nachzuholen was in meiner Arbeit selbst versäumt worden ist, nämlich zu bemerken, dass schon A. Fick diesen Gedanken in seiner Schrift über die ehemalige Spracheinheit der Indogermanen Europas S. 270 deutlich ausgesprochen hat. Ueber mein Zusammentreffen mit O. Schrader habe ich S. 406 und hat Schrader, Sprachvergl. und Urgesch.[2], 535 ge-

benannte dabei die einzelnen Mitglieder dieser Gesammtfamilie mit besonderen, nur für dieses Verhältniss ausgeprägten Namen, so den Schwiegervater und die Schwiegermutter, die Schwäger u. s. w. Dagegen bestand zwischen der Gattenfamilie und dem Hause der Frau (dem Brautvaterhause, wie ich es genannt habe) keine verwandtschaftliche, sondern nur eine freundschaftliche Beziehung. Namen, die von dem einen Hause in das andere übergriffen, haben sich für die indogermanische Zeit kaum ergeben. Nur das ist mir wahrscheinlich erschienen, dass der Vater der Frau für seinen Eidam eine technische Benennung hatte, und wohl auch, dass zwei Männer, welche Schwestern zu Frauen hatten, sich deswegen als Zusammengehörige bezeichneten. Im Laufe der geschichtlichen Entwickelung der einzelnen Völker rücken die beiden Familien, welche durch Heirath in Beziehung treten, innerlich näher zusammen, und erst in diesem Stadium erhält der Bruder der Mutter eine Stellung, wie er sie bei den Indern und nach der bekannten Stelle des Tacitus bei den alten Germanen hatte. Die Schlüsse, welche ich in dieser Arbeit gezogen habe, bieten also ein völlig anderes Bild, als dasjenige, was sich nach den Vermuthungen der Anhänger der Mutterrechts-Theorie ergiebt. Ueber diesen Punkt erlaube ich mir noch einige Worte.

Als die phantasievollen Aufstellungen BACHOFEN's über das Mutterrecht erschienen, fanden sie bei den Sprachforschern keinen Anklang, theils weil sie, wie ich S. 386 gezeigt habe, der in diesen Kreisen herrschenden wissenschaftlichen Stimmung zuwiderliefen, theils weil die Sprachforscher sofort einsahen, dass BACHOFEN das sprachwissenschaftliche Rüstzeug nicht zu handhaben verstand und desshalb unmöglich zu haltbaren Schlussfolgerungen vordringen konnte. Auch heute noch dürfte kaum einer der auf indogermanischem Gebiete thätigen Sprachforscher zu den Anhängern des Mutterrechts zählen. Dagegen hat die Lehre BACHOFEN's bei Juristen und wohl auch Historikern vielfach Anklang gefunden, ja man kann behaupten, dass sie sich für manche Gelehrte bereits zu einer förmlichen Glaubenslehre verdichtet

---

sprochen. Die von mir a. a. O. ausgedrückte Hoffnung, »dass wir nicht zu sehr im Einzelnen auseinander gehen möchten«, hat sich, wie sich jetzt herausstellt, durchaus erfüllt.

habe. Als Beweis für diese Behauptung wähle ich einige Sätze aus, welche den Eingang einer G. HANSSEN gewidmeten Abhandlung von K. LAMPRECHT (zur Socialgeschichte der deutschen Urzeit, Tübingen 1889) bilden. Sie lauten: »Die Gaugemeinden (Hundertschaften) der Urzeit sind noch Bildungen des cognatischen Verwandtschaftsprincips, also einst gentilicische nach Mutterrecht geformte Körper, gleichgiltig, ob man zu Cäsar's Zeit etwa noch eine sichere Vorstellung, ja vielleicht auch nur noch eine Ahnung ihres ursprünglichen Blutzusammenhanges hatte oder nicht. Wir wissen einmal seit L. H. Morgan's Forschungen, dass überall, wo die Entwickelung vom Mutterrecht zu der monogamischen Familie sich vollzieht, als Mittelglied zwischen der Geschlechtsgemeinschaft des Urgeschlechts (der Völkerschaft) und der Monogamie der späteren Familie die Gruppen- (Punalua-) Familie steht: in der germanischen Entwickelung kann ihr nur die Gaugemeinde entsprechen. Wir wissen ferner, dass das Vaterrecht trotz der mit zunehmender Vermehrung der Volksgenossen von selbst eintretenden sittlichen Richtung auf monogamisches Leben doch erst mit dem Nomadenthum, und noch mehr mit dem Ackerbau und der seit beiden Wirthschaftsstufen stets intensiveren Vertheilung des Landes aufkommt: da nun schon in den ältesten Zeugnissen, und gerade in ihnen allein, die Gaugemeinde bezw. der dieser vor aller Sesshaftigkeit entsprechende Körper als Vertheilungsrahmen für Grund und Boden erscheint, so muss sie älter sein, als Ackervertheilung, als Ackerbau, als Nomadenthum, als Patriarchat; sie muss in die Zeiten des Mutterrechts zurückreichen, eine Bildung desselben sein«. Ich gestehe, dass ich diese und ähnliche Ausführungen nicht ohne ein Gefühl der Betroffenheit lese. Nicht als ob ich eine gemüthliche Abneigung dagegen empfände, mir unsere Vorfahren nach Mutterrecht lebend vorzustellen, ich habe an dieser Frage kein anderes als ein wissenschaftliches Interesse. Was mich in Erstaunen setzt, ist namentlich zweierlei. Erstlich erscheint es mir auffällig, dass Gelehrte, die auf ihrem Gebiete kritisch zu arbeiten gewohnt sind, die Ergebnisse der Untersuchungen, welche einige verdienstvolle Männer über die Zustände der sogenannten Naturvölker angestellt haben, als durchaus gesichert herübernehmen, während es doch bekannt ist, dass gerade über die grundlegenden Theorien noch lebhaft gestritten wird (vgl. das S. 387 angeführte

Buch von Starcke). Sodann erscheint es mir merkwürdig, dass diejenigen Schablonen, welche innerhalb des Rahmens der Naturvölker erarbeitet sind oder zu sein scheinen, allzu bereitwillig auf andere Völker übertragen werden, als ob wir noch in den Zeiten lebten, da die grossen Epopöen der speculativen Philosophie die Gemüther gefangen hielten. Ist es denn nicht sehr wohl möglich, dass in der Urzeit des einen Volkes das Mutterrecht herrschte, in der Urzeit des andern aber nicht? Kann es denn nicht sein, dass ein Volk lange Zeit nach Vaterrecht lebt, und sich dann bei demselben oder bei Theilen desselben Zustände entwickeln, die man als mutterrechtliche zu bezeichnen hat? Nach meiner Ansicht kann es sich bei der jetzigen wissenschaftlichen Lage nur darum handeln, bei einem Volke oder einer durch gemeinsame Abstammung verwandten Völkergruppe den Stoff, der sich auf die Gestaltung der Familie bezieht, zu sammeln und mit kritischer Vorsicht Schlüsse aus demselben zu ziehen. Einen Beitrag dieser Art habe ich versucht für die indogermanischen Völker (deren Sprache und Geschichte uns ja besonders gut bekannt sind) zu liefern. Dass die Untersuchung noch keine abschliessende ist, weiss ich wohl. Ich hoffe aber, man wird ihr das Bestreben des Verfassers anmerken, sich nirgend von demjenigen zu entfernen, was die durch sorgfältige Untersuchung festgestellten Thatsachen an die Hand geben.

Zum Schluss noch ein Wort an meine Fachgenossen über die Transscriptionen des Sanskrit und Zend. Ich habe mich für das Sanskrit der Umschreibung bedient, die mir seit lange geläufig ist, nämlich derjenigen, welche Aufrecht in der ersten Auflage seiner Ausgabe des Rigveda angewendet und leider in der zweiten Auflage mit einer wesentlich verschlechterten vertauscht hat. Für das Zend (oder wenn man das lieber hört, das Avestische) habe ich die vielgescholtene Umschrift von Justi beibehalten, obgleich ich anerkenne, dass es Angesichts der zahlreichen in Umlauf befindlichen Versuche das Richtige wäre, zu dem Originalalphabet zurückzukehren, und zwar aus praktischen Gründen zu der von Geldner in seiner Ausgabe angewendeten Form. Ich gebe aber die Hoffnung nicht auf, dass es noch gelingen werde, sich über eine parallele Umschrift des Sanskrit und Zend zu einigen (in welcher, wie ich anerkenne, das Jot nicht durch *y*, sondern durch *j*, das sogenannte celebrale *s* nicht durch

sh, sondern durch *ṣ* unschrieben werden müsste). Es wäre schon viel gewonnen, wenn wenigstens die Herausgeber der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, der KUHN'schen Zeitschrift und der BEZZENBERGER'schen Beiträge sich über ein gleichmässiges Verfahren einigen möchten, ein Wunsch, der den verehrten Herren hiermit ans Herz gelegt sei.

Jena, 1. Nov. 1889.

Verzeichniss der hauptsächlichsten Abkürzungen.

AB. = Aitareya Brāhmaṇa, herausg. von Th. Aufrecht, Bonn 1879.
Açv. Gṛhy. = Āçvalāyana's Gṛhya-Sūtra, herausg. von A. F. Stenzler, Leipzig 1864.
Açv. Çr. = Āçvalāyana's Çrauta-Sūtra in der Bibliotheca Indica.
Ap. Dh. = Āpastamba's Dharma-Sūtra, herausg. von G. Buehler, Bombay 1868.
Ap. Çr. = Āpastamba's Çrauta-Sūtra, herausg. von R. Garbe in der Bibliotheca Indica.
AV. = Adharvavedasaṃhitā.
Baudh. = Baudhāyana's Dharma-Çāstra, herausg. von E. Hultsch, Leipzig 1884.
BB. = Bezzenberger's Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen.
BR. = Sanskrit-Wörterbuch von Böhtlingk und Roth.
Çāñkh. Gṛhy. = Çāñkhāyana's Gṛhya-Sūtra, herausg. von H. Oldenberg in Weber's Ind. Stud. 15.
Çāñkh. Çr. = Çāñkhāyana's Çrauta-Sūtra, herausg. von A. Hillebrandt in der Bibliotheca Indica.
ÇB. = Çatapatha-Brāhmaṇa, ed. by A. Weber, Berlin und London 1855.
CIL. = Corpus Inscriptionum Latinarum.
DhS. = Dharma-Sūtra (und Dharma-Çāstra).
Gaut. = Gautama's Dharma-Çāstra, herausg. von A. F. Stenzler, London 1876.
Gobh. = Gobhila's Gṛhya-Sūtra, herausg. von F. Knauer, Dorpat 1884.
GS. = Gṛhya-Sūtra.
KZ. = Kuhn's Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung.
Mhbh. = Mahābhārata in der Calcuttaer Ausgabe.
MS. = Maitrāyaṇī Saṃhitā, herausg. von L. v. Schroeder, Leipzig 1881 ff.
MU. = Morphologische Untersuchungen von H. Osthoff und K. Brugmann.
Par. = Pāraskara's Gṛhya-Sūtra, herausg. von A. F. Stenzler, Leipzig 1878.
RV. = Ṛgvedasaṃhitā.
TB. = Taittirīya Brāhmaṇa, ed. by Rajendralāla Mitra, in der Bibliotheca Indica.
TS. = Taittirīya-Saṃhitā, herausg. von A. Weber (Ind. Stud. 11. 12).
Vas. = Vasishṭha's Dharma-Çāstra, herausg. von A. Führer, Bombay 1883.
Vi. = Vishṇusmṛti, herausg. von J. Jolly, Calcutta 1881.
VS. = The Vājasaneyi-Sanhitā, ed. by A. Weber, Berlin und London 1852.

Nachträge und Berichtigungen.

Zu S. 41. Das Citat bezieht sich auf *vañtu*.

Zu S. 435. LESKIEN macht mich darauf aufmerksam, dass in dem altsl. *potĭpěga* (oder *potĭpěga*) »uxor dimissa«, wie FICK 2, 606 richtig annimmt, jedenfalls das alte *póti steckt, während es zweifelhaft bleibt, wie der zweite Theil des Wortes aufzufassen ist.

Zu S. 449. Zu den Formen mit t, welche »Vater« bedeuten, vgl. noch J. SCHMIDT, KZ. 25, 34, und BARTHOLOMAE Arische Forsch. 3, 29 Anm.

Zu S. 506 ff. Aus dem Material, welches mir THURNEYSEN für das Keltische zur Verfügung stellt, theile ich mit, dass mittelbret. der Vetter *quenderu*, die Cousine *queniteru* (*quiniteru*) heisst. Daraus und aus altbrittischen Glossen lässt sich ein urbrittisches **com-nei-derw* erschliessen, worin *com* die Präp., *nei* gleich »Neffe«, und *derw* ein Adjectivum ist, welches »sicher« bedeutet, und oft mit Verwandtschaftswörtern verbunden wird, z. B. in ir. *derb-bráthir* »leiblicher Bruder«.

Zu S. 527. Im Keltischen heisst die Schwiegertochter corn. *guhit* (vgl. ZEUSS, 1068), unbekannter Herkunft. Der Schwiegervater (so viel ich weiss zweiseitig) heisst corn. *hviyeren* (vgl. oben S. 535), die Schwiegermutter corn. *hveger*, wovon ich unentschieden lasse, ob es gleich **svekrū́* oder eine Bildung wie ἑκυρά ist. Der Schwiegersohn ist corn. *dof* gleich mittelir. *dám* (Schaar, Gefolge). Was die ursprüngliche Bedeutung ist, lasse ich dahingestellt. Im Irischen heisst er *cliamuin* (Gen. *clémna*), nachgewiesen von STOKES, Irish Glosses 322. Die Etymologie ist mir nicht bekannt.

Zu S. 531. *ëgātnis* ist s. v. a. ‚Eingänger‘, *uskurs* ist einer, der sich durch Heirathen einer Wittwe in ein Gesinde einheirathet und gleich dem lit. *užkurỹs* (eigentlich Nachbauer oder Nachheizer) »der zweite Mann einer Frau« (LESKIEN).

Zu S. 558. Zu *námas* vgl. BARTHOLOMAE, Arische Forsch. 2, 136.

Druckfehler.

S. 24 lies LAVROVSKIJ statt LAVROVSLĬJ.
S. 53 lies alban. *burε* statt *būr*.
S. 74 lies lett. *wezaki* statt *wezakē*.
S. 98 lies alban. *tatεmad* statt *tetεmad*.
S. 118 lies lett. *dēdis* statt lit. *dēdis*.
S. 140 lies zd. *zāmātar* statt *zāmāta*.

Einige Versehen oder Ungleichheiten in der Transscription sind in den Indices berichtigt worden.

Indices.

Sanskrit.

Lateinisch.

Albanesisch.

Litauisch.

Preussisch.

Lettisch.

Slavisch.

Altslovenisch (altbulgarisch).

Russisch.

Serbisch[1].

1) Das Verzeichniss auf S. 25 ff. ist nicht mit aufgenommen.

Inhalt.

Einleitung.

Sprachlicher Theil.

Sachlicher Theil.